



155



کتابخانه موزه و مرکز اسناد
جمهوری اسلامی ایران





774 شاه جلال

King	<i>Chusquea</i>
Year	1755
Expt	2163
Transit No	297.3(077) = 927



219K

دفع سلطان السلجوق الحق على الحق بالهالة في الفصل السادس من السطر
 السلطان السلجوق الحق على الحق بالهالة في الفصل السادس من السطر
 صالة الله وحل حرم دانه عن الاعراض
 واما الداعي الفخر الحق الحق الحق
 الفصل السابع من السطر



بسم الله الرحمن الرحيم وصلي الله علي سيدنا محمد وآله وسلم
الحمد لله الذي اتقن حكمة الاشيافا بدعها وانفرد بالاهية فظهر
اعيان الموجودات ودبرها فاصلا وفرعها والصلاة والسلام
الاتمان الاكملان لخصان سيد الامم وشفيها ومشفعها وفاتم
الانبياء والمرسلين الذي لا جله كون الكائنات وصنعها وعليه
واصلها به الذين نقلوا الدين محضا الي الامة عقي ان ينفعها
وهافظوا عليه جهدهم حتي وضعوا الحكمة موضعها اما بعد
فيقول العبد الفقير الي عفوريه وتجاوزته عن ما اقترفه من
ذنوبه عبد الرحمن بن عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي
عامله الله بفضله وعفوه امين هذا شرح قيده علي
جواهر العلوم للشيخ الامام قاضي الاسلام عضد الدين عبدالرحمن
ابن احمد بن عبد الفطار بن احمد الشيرازي الاجلي بكسر الهمزة هـ
نسبة الي الحج بلدة بفارس كما رايت ما اشتمل عليه من الفوائد
واحكمه من القواعد واغنايه عن مضمون كتابه المواقف
لجميعه الثالث والطارف فرايت من الفوائد المهمة والدخاير
التي اشتملت علي كل حكمه ورايت مما ذاقها بنص المواقف وشرفه
للسيد الجرجاني حيث امكن ان يوتي باللفظ او تلخيص بين هـ
عبارتيهما واف من مقصوده باوفر حظ وذلك لامر عرفت
لي في الوقت منها اعتناء عبارتي الكتابين مضافة الي نص
المشروع وتسهيل النظر في الثلاثة ليتضح المهيغ ويلوم وافادة
محصل هذا الشرح المجموع منها الا ما قل مع الاعتماد عليهما فيما
لم

اسم تاج

لم يسع الوقت ان يتامل وربنا المسبول سبحانه ان ينفعنا به
وكل من نظرفيه وهو المستعان في كشف غامضه ومختفيه
علي اني لم اطلع له علي شارب يفك غمامة ويحسر ثامه ولا علي
اصل صحيح يعتمد علي نصه ويرجع الي الوقوف عند زيادته
ونقصه وقد سمعنا بشرحه للملازمة الدواني فلم نره وكذلك
سمعنا بشرح بعضه للشيخ السنوسي فلم نقف عليه فانه قال
فيما كتب به الي سيدي ابراهيم بن هلال حسبما قيده الشيخ القضا
في عدد تاليفه ومن المصنفات التي لم تكمل شرح علي جواهر
العلوم للعضد في فن الكلام علي طريق الحكماء وهو كتاب عجيب
جداني ذلك الغن الا انه صعب متفسر جدا علي الافهام اسأل
الله تعالى تيسيره انتهى وقد عد ذلك ايضا في تاليفه الامام
المورخ سيدي احمد بابا السواداني في تكملة الديباج وانه لم يكمل
ايضا كما ذكر مولفه وانا اسيل تيسيره كذلك واستعين بالله
تعالى علي فهم ما هنا نذكر والله الموفق والمستعان قال رحمه
الله الحمد لله الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وصلي الله
علي نبيه محمد وعلي آله وسلم ابتداء ما هو شان المبتدئين
في كتبهم ان يصدر روابه وبراعة الاستدلال في حن الاشارة
الي علم القلم المشتمل علي الاشيا كلها واعيان الموجودات بتامها
كما في حديثه اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فكتب ما هو كائن
الي يوم القيامة ولا شك ان هذا العلم ينظر في الكائنات كلها
وتحتمل ان تكون في قوله علم باسناد التعليم الي الله جملة ترذا

علي من يقول ان النفوس الناطقة والمجردات علمها بالذات كما يوكد
 قوله ما لم يكن يعلم ولا شك ان النفوس والارواح لم تنزل علامة دراية
 للاشياء ولكنها تجعل جاعل علي المذهب الشيعي الصريح **هذه جواهر**
الكلام نظمتها في سلك الاختصار ليسهل الحفظ والاستظهار فمن اراد
 ان يكون ذا حظ وافر من الصناعة كانه ومن رام الارتقاء الي
 ذروتها العليا اعانه قوله الاستظهار اي القراءة عن ظهر قلب وقوله
 الي ذروتها اي المطولات المشتملة علي فنون الحكمة وخدمتها باحضرة
 من احاطت من الكمال بشطريه وهما المجدد من طرفيه قلعة الطود
 الاشتم الذي يناط به الجوز والشجرة الطيبة التي اصلها ثابت
 وفرعها في السماء سلطان الوزير في العالم مستخدم ارباب السيف
 والقلم غياث الدنيا والدين وابن رشيد محمد المجدد من وعلمه
 في الملايين وابن حميد هالم يزل العلم يقدمون الي رواس الوقت
 تصانيفهم لحرص ملوكهم علي العلم واقامة الدين وخصهم في العلوم
 وقد وقع من ذلك كثير في خطب كتب الائمة وقوله بشطريه كناية
 عن الاشتمال علي الكمال كله لان ما احاط بالشطرين احاط بالجميع
 وكذا قوله وهما المجدد من طرفيه وقوله في الملايين يعني ملا
 الدنيا وملا الدين اي مجلسيها ويحتمل ان يريد الملا والاعلي
 والاسفل وفيه مبالغة **لا زالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار**
متمرية لرضاه قال السيد هذا دعا قد شاع في عباراتهم لكن
 الاحتراز عن امثاله اولي اذ فيه مبالغة غير مرضية ومعناه
 الدعا بان يوافق مشتهاه وهواه ما اقتضته دورة الفلك من

الاحكام وتقلبات الزمان هذا اصله علي ما فيه من الاشارة
 الي تكرير ذلك منه بسبب ما اعطي من السعادة فوق الدعاء
 بان لا يزال كذلك علي ما هو عليه وكذا قوله والاقدار متمرية
 لرضاه اي بان يكون مرتضاه موافقا للقدر وهذا بحسب
 ظاهره لاشي فيه لان الاوليا ايضا قلوبهم محل لتقلبات الاقدار
 يسبق اليها ما هو المقدور لان المبالغة فيه هنا من حيث
 قلب العبارة وان الاقدار تابعة لا الرضي واذا تأملت ايضا
 وجدت الرضي بالقدر ايضا ما هو واجب فالراضي بالقدر
 متم القضا رضاه اذ لا ينفك عنه الا اذا كان القدر بمعنى
 المقدور كالقضا بمعنى المقضي فان الرضي يجب بالقضا لا بالمقيض
 وبالقدر لا بالمقدور **واسمه اسيل ان ينفع به انه ولي النور**
 هذا سوال منه ان ينفع الله عز وجل بتأليفه مولفه وغيره
 ممن يقف عليه لانه الموفق الي تأليفه والموفق قاريه
 الي فهمه **المقدمات** قد تقرر في المنطق ان اجزاء العلوم ثلاثة
 الموضوعات وهي التي يبحث عنها في العلوم عن اعراضها
 الذاتية كالصور والتصديق والمبادئ وهي حدود الموضوعات
 واجزاؤها واعراضها والمسائل وهي قضايا تتطلب في العلم فاذا
 تقرر هذا فالترجمة قد اشتملت علي الاول ولا اشكال وعلي
 الثاني كما سيأتي من تعريف الموضوعات ونحو ذلك واما المسائل
 ففيها من الكثير الا انها لما كانت متعلقة بالموضوعات بحسب
 الشرح والاستطراد وقد ابتداء المصنف بتعريف الكلام الذي

ت

كانت هما هو داخل تحت المقدمات
 فذكر مع الموضوعات صح

هو احد مسميات هذا العلم الذي هو اصول الدين فقال **الكلام علم**
يقدر معه علي اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع
الشبه هذا تعريف العلم المتكلم فيه فذكر انه علم امور يقدر معه
 اية يحصل معه حصولا عاديا ولم يقل به تنبيها على انتفاء السببية
 الحقيقية المتبادرة من الباء وقال اثبات ولم يقل بتحصيل اشياء
 بان ثمره الكلام اثباتها علي الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ
 من الشيخ ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه **قال**
 السيد ولا يجوز حمل الاثبات هنا علي التحصيل والاكساب اذ
 يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمره له
 ولا شك في بطلانه وايراد الحجج عليها مقتضي ودفع الشبه عنها
 هو انتفاء المانع **قال** في المواقف والمراد بالعقائد ما يقصد
 فيه نفس الاعتقاد دون العمل اي لا نقولنا الوتر سنة والركاة
 فريضة والمراد بالدينية المنسوبة نبينا محمد صلى الله عليه
 وسلم صوابا كانت او خطأ اذ المخطي كما لمعتزلي وان خطا ناه
 في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته لا يخرج من علماء الكلام
 كما لا يخرج علمه الذي يقدر معه علي اثبات عقائده الباطلة
 عن علم الكلام **وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به ذكر اي**
موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد
الدينية تعلقا قريبا او بعيدا هذا الذي اقتصر عليه وقال
 القاضي الارموي موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه
 عن صفاته وافعاله **والعلم صفة توجب تمييزا بين المعاني**

الى دين

لا يحتمل

لا يحتمل النقيض هذا تعريف العلم علي ما افتراه المصنف هنا
 وفي المواقف سلامة من الغلل الوارد علي غيره وهو انه
 صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها
 تمييزا خرج به ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية
 كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد فان هذه الصفات توجب
 كمالها تميزا عن غيرها لا تمييزا وقوله بين المعاني اي ما ليس
 من الالعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج ادراك هذه
 الحواس فانها توجب تمييزا في الامور العينية كما ياتي وقوله
 لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل تعلق التمييز بنقيض ذلك التمييز
 فخرج الظن والشك والوهم لا احتمال نقيضه بلا غفاه وخرج الجدل
 المركب لا احتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه علي ما في الواقع
 فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الي نقيضه وكذا
 خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك **وقيل اعتقاد جازم مطلقا**
لوجوب هذا قول الامام فخر الدين الرازي ان العلم اعتقاد
 جازم مطابق لوجوب اماعت ضرورة او دليل قال في المواقف
 ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصوي اي لعدم انذاره في
 الاعتقاد **والحكماء حصول صورة الشيء في العقل** هذا قول
 الحكماء وهو ان العلم حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا
 معدوما او موجودا في العقل اي عند العقل ليشنا وادراك
 الجزئيات وهو مبني علي الوجود الذهني وهذا التعريف تناول
 الظن والجهد المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها

على وجعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه بخالف استعمال اللغة والشرع
 والشرع اذا لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من
 استعمال اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل
 الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء من اعيان
 الظان والسالك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه مجازا
 لا حقيقة قاله السيد ومن قال ضروري يراد كل يعلم وجوده
 ضرورة واذا به يعرف غيره فلو عرف بغيره دار لم يفرق بين
 حصوله وتصوره يعني ان من قال ان العلم ضروري بمعنى ان
 كل واحد يعلم وجوده ضرورة اي يعلم انه موجود دون انكشاف
 ونظر وهذا علم خاص يتعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم
 المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق
 على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد
 بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقا عليه السا
 على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري
 وهو المطلوب واذا كان كذلك المقيد يعرف به غيره فتعرفه بغيره
 يلزم عليه الدور وهذا القول اختاره الامام الغزالي لما ذكرناه
 واجاب المصنف بان القايل بهذا لم يفرق بين حصول ذلك
 العلم الجزئي وبين تصوره لانه الضروري حصول علم جزئي يتعلق
 بوجوده وحصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم
 اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية لمعلومات مخصوصة ولاه
 نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها هائلة لنا بل نحتاج في

تصورها

تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون مقصودا عين تصور
 ولا مستلزم ماله واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده
 متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون
 تصوره ضروريا قال السيد ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه
 انما يتم اذا كان العلم ذاتيا كما تمته وكان شيء من افراد
 متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان وقول الامام الغزالي
 انما يعرف بقسمة او مثال بعيد هذا قول امام الحرمين
 وتلميذه الغزالي بان العلم ليس بضروري الا انه يفسر هذه
 فلا يعرف الا بالقسمة وهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقاد
 فيقول مثلا العلم اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق
 او غيره والمطابق اما ثابت او غيره فقد خرج عن القسمة
 اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد
 تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابق وعن
 تقليد المصيب بالجازم بالثابت الذي لا يزول بالشك
 واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشاهدة
 لا ادراك الباصرة او يقال هو كما اعتقدنا ان الواحد نصف
 الاثنين قال المصنف وهذا القول بعيد لانه القسمة والمثال
 ان افاد تمييز الماهية عما عداها صلحا معفا وهذا اذا
 لا يعني هنا سوى تعريفها والالم يحصل بها معرفة لما هيته
 العلم لان محصل المعرفة بشي لا بد ان يفيد تميزه لا متناع
 حصول معرفته بدون تمييزه لكن بحث السيد هنا بان

لي

ان

الغزالي انما قال بعسر التمهيد الحقيقي دون التعريف مطلقا كما
 له في المستصفي قال السيد وهذا كلام محقق لا بعد فيه
وهو بلا حكم تصور ومعه تصديق يعني ان العلم الذي يعني
 الادراك مطلقا ليتناول الظنيات او بمعنى ما فسر في الحد
 المختار ان كان بلا حكم وهو ايقاع النسبة او انتزاعها فهو تصور
 سواء كان المعلوم مما لا نسبة له اصلا كالانسان او فيه نسبة
 تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولنا اضرب او نسبة
 خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم وان كان
 العلم مع حكم فتصديق فالتصديق هو الادراك المقارن
 للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب
 الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها
 كما افتاره الغزالي قال السيد ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا
 كما يشهد به رجوعك الى وجه انك فالصواب ان يقال العلم ان
 كان حكما اي ادراكا لانه النسبة واقعة وليست بواقعة
 فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم
 طريق موصل لخصه وان جعل فعلا كما توهمه عبارات
 التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب
 والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الي تصور ساذج وتصور
 معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتمدة فللعلم حينئذ
 وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظر منه
 ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق اخر واما جعل

التصديق

التصديق فسمي من العلم مع تركيبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان
 الحكم او ادراكا **وكلاهما ضروري غير مقدور للمخلوق وكسبي يقابله**
وهو النظري ما يتضمنه النظر الصحيح اي كل من التصور والتصديق
 ينقسم الي ضروري وكسبي والضروري علي ما اختاره المصنف في
 ترتيب محل النزاع هو ما لا يكون تحصيله مقدور للمخلوق واذ لم
 يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك
 كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس
 المقدور لنا بل تتوقف علي امور غير مقدورة لا تعلم ما هي ومتي
 حصلت وكيف حصلت كما ياتي بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد
 النظر المقدور لنا كالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان
 بلذته والمم وكما لعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال
 المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائبة وكما لعلم بالامور التي لا سبب
 لها ولا يجد الانسان نفسه غائبة عنها مثل علمنا بان النور والاشياء
 لا يجتمعان ولا يرتفعان هذا ما حصره المصنف في تلخيص تعريف
 القاضي للضروري زاد في المواقف والبداهي ما يشبه مجرد العقل
 بمجرد الالتفات اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان
 او تصديقا فهو اخص من الضروري قال السيد وقد يطلق
 مراد فالفه واما الكسبي فهو يقابل الضروري قال وهو النظري
 المفسر بما يتضمنه النظر الصحيح قال الشيخ معنى تضمنه له انما
 يقال لو قدر انشأ الافات واصداد العلم لم ينشأ النظر الصحيح عنه
 بلا ايجاب او توليد مع انه لا يحصل الا معه وتفسير النظري بذلك

هو عبارة القاضي فتعريف الضروري والكسبي عنده متلازمان
 لان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر
 الصحيح فهو مقدور لنا **وقيل يلزمه عادة** هذا القول مبني على
 جواز الكسب بغير النظر من طريق اخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه
 فيكون النظري على هذا الخصاص من الكسبي بحسب المفهوم لكن
 النظري يلزمه الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين لانه
 الملازمة عادية عندنا **قال** الشرواني وفيه نظر بحسب الفريق
 الاخر الذي يرى الملازمة في نفس الامر **وقيل الكل ضروري**
 هذا قول بعض الاشاعرة كالغزالي وغيره ان العلم كله ضروري لعدم
 حصول شي بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا والقابل بهذا فرقنا
 فرقة سلم توقف بعض من كل او توقف العلم على النظر وفرقة
 تمنع توقفه على النظر وما ذكرناه عن الغزالي من القول بذلك
 يوجد فيه بعض نسخ المواقف وكلامه في المحصل يضعفها وانما
 الي الكلام مع الفرقتين بقوله **فمن سلم توقفه على النظر فمنازع**
في التسمية أي الفرقة التي سلمت توقفه على النظر منازعة في
 مجرد التسمية لا مخالفة بيننا وبينهم معنوية لتسليمنا ان ليس
 لقدرتنا تأثير في حصول شي منه لكننا نعني بالكسبي المقدور
 لنا لا نتعلق به القدرة الحادثة كسبا وبحصل عقيب النظر عادة
 لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة **قال** الغزالي المحصل العلوم كلها
 ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء ولازمة عنها لزم وما ضروريا
 فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن

علما

علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية **وقال** نافيها اراد بالضرورة
 معني اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد سمي كل
 اليقينيات ضرورية موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وغيره
ان اراد عدم وقوعه بالنظر او بقدرتنا فربما والافكار ابي
وغير الفريق الاول ان اراد بان العلم كله ضروري ان اراد وابدأ
 ان العلم الحاصل بعده غير واقع بالنظر او غير واقع بقدرتنا على
 وجه التأثير بل بخلق الله فينا عقيب النظر بطريق جريانا العادة
 راي اهل الحق من الاشاعرة خلافا لما اختاره الغزالي المحصل
 القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التولد وقد نسب هذا
 القول الي القاضي وامام الحرمين فانها قالوا باستلزام النظر للعلم
 وجوبا من غير ان يكون النظر عللة او مولدا لقوله والا اي وان لم
 يرد بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي لا تأثير ولا
 وجوبا ولا عادة فهو مكابر ومخالف لما عده كل عاقل من ان علمه
 بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها **وقيل التصور لانه**
معلوم او مفعول عنه هذا قول اخر وهو اختيار الغزالي ايضا في
 كتبه ان التصور لا يكتسب بالنظر فكله ضروري بخلاف التصديق
 فانه منقسم الي ضروري ومكتسب واجتبع بان المطلوب التصوري
 اما معلوم مشعور به مطلقا فلا يطلب لمصولة ضرورة استحالة
 تحصيل الحاصل واما مفعول عنه غير مشعور به اصلا فلا يطلب
 لانه المفعول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن
 توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا **ومنع بل يعلم من**

ي

وهو والآخر ليس مجهولا مطلقا هذا جواب عن هذا الوجه بان
الحصر ممنوع لجواز ان يكون معلوما من وجه دون وجه لكن اورد
الامام علي هذا ان الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول
مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منها بما مر من امتناع تحصيل
الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المفعول عنه بالكلية فلذلك
قال المصنف في جواب هذا الايراد والآخر ليس مجهولا مطلقا
اي لا نسلم انه مجهول من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا ما لم
يتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته
وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد تصور شيء يصدق عليه
وهو هذا الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فرضا هو الذات
والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض
الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه سواء كان هو ذاتياته
او عرضياته كما نعلم الروح مثلا بانها شيء به الحياة والحس والحركة
وان لها حقيقة مخصوصة واعتراض هذا سعد الدين بامكان
التصورات بحسب الحقيقة وعدم تسليم ان المجهول الذات والمعلوم
بعض الاعتبارات وأشار السيد الى الرد عليه بقوله فان قلت
قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجهه من
جوهره وقد يطلب مفهوم الانسان بوجهه من جوهره فبما
هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلاثة مفهوم الانسان الذي هو
المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه
المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب

ذلك

ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب
فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتبارات المعلوم
ولان تعريفه اما بجميع اجزائه وهو نفسه او ببعض فيعرف نفسه
والخارج هذه حجة ثانية كمن قال ان التصور لا يكسب فهو عطف
علي قوله لانه معلوم او مفعول عنه فاحتج الغزالي ايضا بان
تعريف المفهوم التصوري وهو الماهية اما بجميع اجزاء الماهية
وهي نفسها فيمتنع تعريف الشيء بنفسه واما ببعض اجزائها وهو
يؤدي ايضا الي تعريف البعض نفسه مع الخارج عنه او بالخارج
ويتوقف على العلم باختصاصه وفيه معرفة ومعرفة ما عدا
مفصلا اي واما بالخارج عن الماهية بتمامه او ببعضه وهذا
يتوقف على العلم باختصاصه بها لان الخارج لا يعرف الماهية
الا اذا كان شاملا لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا
لها عما سواها ويلزم من العلم بذلك الاختصاص الشمولي معرفة
الماهية فيدور لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف
الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص
المتوقف على تصورها ويلزم ايضا معرفة ما عدا الماهية
مفصلا وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهي تفصيلا
والي ذلك اشار بقوله وفيه معرفته اي في التوقف على العلم
بالاختصاص معرفة المفهوم التصوري الذي هو الماهية
ومعرفة ما عدا هذا المفهوم تفصيلا ورد بان جميع الاجزاء اذا
استحضرت مرتبة في الماهية كما في الاعيان هذا تحرير كما

اجاب به صاحب نقد المصطلح عما تقدم بان الاجزاء اذا استحضرت في
 الذهن مرتبة مقيدة بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه
 مجتمعة فتلك الاجزاء هي الماهية بمعنى ان تلك الصور المجتمعة
 تصور الماهية بالكنه بل عينا لا ان هناك مجموعا من التصورات
 يوجب حصول شيء اخر في الذهن هو الماهية اية تصورها
 بصورة كل جزء مرارة يشاهد بها ذلك الجزء قصد لافادها
 صورتان وتقييد لحداتها بالافري صارتا معا مرارة واحدة
 يشاهد بها مجموع الجزئين قصد او يشاهد بها كل واحد منهما حتما
 وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكساب من تصورات
 الجزئين ويتمد معها بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس
 حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها ولا يلزم من تقدم كل
تقدمه اي ولا يلزم مع ذلك من تقدم كل واحد من الاجزاء
 الماهية تقدم المفهوم التصوري الذي هو الماهية لان المعروف
 للماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله
 مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن
 فهو تصور الماهية المطلوب بالاكساب الذي هو جمع تلك الامور
 وترتيبها والجزء قد يعلم بديهة وبتعريف اخر هذا اختيار اخر
 للمصنف ان التعريف للماهية ببعض الاجزاء وذلك البعض اي
 الجزء المعروف قد يعلم بديهة اي يكون غنيا عن التعريف ضروري
 التصور وقد يكون معروفا بغيره ان كان تصويره نظريا وعلى
 التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فبطل

ما ذكر

ما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها لان معرف
 الماهية يجب ان تحصل معرفتها بوجه ما يحيزها عما عداها وليس
 يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها كما ان الجزء الصوري
 علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزاء
 فيه **والخارج يجب اختصاصه لا العلم به** هذا اختيار اخر ان التعريف
 للماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه اياها الاختصاص فان
 الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل
 الذهن من تصويره الى تصورها صلح ان يكون معروفا لها بلا لزوم
 محذور ولا يلزم العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب
 على الاختصاص وما ينتقل به الذهن الى المعلوم وهو الماهية
وهو يتوقف على تصويره بوجه ما وما عداه باعتبار شامل
 هذا مبني على تسليم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج
 تسليما جديا فيقال بعد ذلك هو اي العلم بالاختصاص يتوقف
 على تصور المفهوم التصوري اي الماهية بوجه ما لا على تصور
 الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا يقع الدور ويتوقف على تصور
 ما عدا الماهية باعتبار شامل له اي مجملا لا على تصور ما عدا
 مفصلا وقيل ما اعتقاده لازم لئلا يلزم تكليف الغافل هذا
 مذهب اخر للجمهور ومن تبعه في ان الذي لا يكسب النظر
 هو ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف
 والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوة فهو ضروري
 عندهم قالوا ولولم يكن ضروريا لزم تكليف العبد بتحصيله بنظره

بها

ها

والتكليف بتفصيله تكليف الفاعل لان من لا يعلم ذلك لا يعلم التكليف
 قطعا لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان
 ضافلا وتكليف الفاعل لا يجوز اجماعا **والواجب تعقله لا اعتقاده**
والالزام الدور هذا وجه الرد علي الجاهل ومن تبعه بان الواجب
 علي المكلف التعقل لا الاعتقاد فان الفاعل الذي لا يجوز تكليفه
 اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا ولا يتعقله كالصبي والمجنون
 زاد في المواقف او يتعقل ويفهم لكن لم يقل له انك مكلف كالذي
 لم تبلغه دعوة نبي قطعا فلا تكليف علي الاول اتفقا ولا علي
 الثاني عندنا خلافا للمنفية لامن لا يصدق بانه مكلف
 بعد بلوغه انه مكلف وهو يفهم ويتعقل فانه غافل عن التصديق
 بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه واللام يكن
 الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف والعلم بوقوع
 التكليف موقوف علي وقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه علي
 العلم والتصديق به لنزح الدور **وبعض الجهمية الكل نظري**
للخلق ولا يوجب القدرة والنظر ويلزمهم الدور والتسلسل هذا
 مذهب بعض الجهمية اتباعهم بن صفوان الترمذي رئيس
 الجبرية وهو ان العلم كله نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما
 يلزم اعتقاده او لا يلزم واعتجبوا بان الضروري يمتنع خلو
 النفس عنه وقامت من علم الا والنفس خالية عنه في مبداء الفطرة
 ثم يحصل لها علوم بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس
 والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد

بالنظري

بالنظري وهو انه لا يوجب القدرة والنظر عندنا اذ قد لا يخلق
 الله تعالى في العبد حينئذ ان يخلق فيه بلا قدرة من العبد
 متعلقة بذلك العلم ولا نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة
 فيكون ضروريا غير مقدورا اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء
 ولا بواسطة ويلزمهم مع ذلك الدور والتسلسل زاد في المواقف
 ويبطله ما مر من شهادة الوجود ان يكون البعض ضروريا
وجواب المعتزلة والفلاسفة ممن يوقفه علي شرط كالوجه
 والا احساس او استعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضروري
 بان النفس قد تخلو عنه لفقد ذلك الشرط او الاستعداد
ثم انكر قوم الحسيات اذ تفلط كثيرا هذا مذهب نسب الي افلاطون
 وارسطو وبطليموس وها لينيوس كما صرح بنسبته اليهم الامام
 الرازي وهو انكار الحسيات دون البديهيات لان حكم الحس في
 الجزيات يخلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اي جزئ كان في
 معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا قالوا فان نرى الصغير
 كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وكالعنب في الماتري كالاهاصة
 والتمائم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة كما نرى الكبير
 صغيرا كالاهاة البعيدة والواحد كثيرا كالتراذل نظرنا اليه مع
 غمرا حدي العينين او نظرنا الي الماء عند طلوعه فاننا نراه
 قمرين وكالا حول الذي يتكلف الحول يرى الواحد اثنين ونرى
 الكثير واحدا كالحصى اذا اخرج من مركزها الي محيطها فخطوط
 كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فاذا دارت مرة

جداريتك كاللون الواحد المتزج المؤلف منها ونرى المعدوم موجودا
 كالسراب وما يريه المشعبد وكالمخط لنزول القطرة بسرعة والدائرة
 لا دائرة الشعلة بسرعة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس كالظل يري
 ساكنا وكراكب السفينة يراها ساكنة والشط الساكن متحركاً ونرى
 المتحرك الي جهة متحركاً الي خلافها كالقمر ساير الي الغيم حين يسير
 الغيم اليه واذا تحركنا الي جهة رايناه متحركاً اليها وان تحرك القمر
 الي خلافها ونرى الشجر المستقيم علي الشط منكسباً الماء ونرى
 الوجه طويلاً وعريضاً ومعوجاً بحسب اختلاف شكل المرأة **وكفي**
بياض الثلج اي وكفي في غلط الحسيات بياض الثلج الدال علي غلط
 الحس في الجزيات التي تظن محسوسة وليست محسوسة فانا
 اذا تأملنا الثلج علمنا انه مركب من اجزاء شفافه لا لون لها وهي
 الاجزاء المائية الرئيسية فليس بياضاً اصلاً قال المصنف واظهر
 منه في الدلالة علي الغلط الزجاج المدقوق دقانا عما فانه يري
 ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج
 يحدث البياض فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة في الصور
 والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة
 والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً
 عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز
 ان يتوهم فيما بينهما تفاعل قال واظهر منها موضع الشق
 من الزجاج النخيل الشفاف فانه يري ابيض ولا بياض هناك
 قطعاً اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحقق في ذلك الشق

وليس

وليس شيء منها جلوت ولا اجزاءها يتوهم تفاعلها **والنسيم والمبرم**
 هذا ايضا من ادلتهم علي غلط الحس ان النسيم يري في نوم ما
 يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة
 ان ذلك الجزم كان باطلاً وكذا المبرم اي صاحب البرسام قد
 يتصور صور الاوجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها
 ويصيح خوفاً منها فجاز في غيرها مثله اذ يجوز للانسان ان
 تكون له حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان
 يكون له امر عارض لا يراه يري ما ليس بوجوده في الخارج موجوداً
 فيه **ولتشابه الامثال** هذا ايضا من ادلتهم علي الغلط وهو
 ان الحس لا يميز بين الامثال فجماعهم بالاستمرار لوجود شيء
 واحد عند توارده الامثال كما يقوله اهل السنة في الاعراض انها
 لا تبقى زمانين والنظام في الاجسام كذلك **وقوم البديهييات**
للقدم في اجلاها بتعذر تصور المعدوم وتميزه والافتات
 هذا مذهب قوم يقدمون في البديهييات مع اعترافهم بالحسيات
 لانها فرع الحسيات فهي اضعف منها فالانسان في مبدأ الفطرة
 خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزيات تنبه
 لمشاركات بينها ومباينات وانترج منها صوراً كلية يحكم علي بعضها
 ببعضها اي بابا او سلباً اما ببداهة عقله كما في البديهييات او
 بمعاونة شيء اخر كما في ساير الضروريات والنظريات فلو لا انها
 بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات فلا
 لا يعرف حقايق الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم

س

بلغ

احساسه بجزاياتها مثلا واعتجوا الا تكرهم البداهية بالقديم في
 اجلاها واقواها في الجزم وهو قولنا الشيء اما ان يكون واما ان
 لا يكون وهو التردد بين النفي والاثبات فانه غير يقيني وانما كان
 اجلاها لان المعرفين بالبداهية يتمثلون لها بهذا التردد بين
 النفي والاثبات وثلاثة اخرى تتوقف عليها اولها الكل اعظم
 من الجزء وان لم يكن اعظم منه فالجزء الاخر معتبر في الكل لانه جزء
 الكل وليس بمعتبر فيه لمحصل الاكتفاء بالجزء الاول اذا المفروض ان
 الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات وثانيها قولنا الاشياء
 المساوية لشيء واحد متساوية والافحقيقة واحدة مساواتها
 لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع
 ايضا النفي والاثبات وثالثها قولنا الجسم الواحد لا يكون في
 اثنى واحد في مكانين والالم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين
 كائنين في اثنى واحد في مكانين فالجسم الاخر معتبر وجوده وليس
 بمعتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود
 ومعدوم معا وقيل الاول ان يقال لو كان جسم واحد في اثنى
 واحد في مكانين لكان الواحد اثنى فيكون وجود احد الاثنين
 وعدمه واحد او بما يمكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبداهية
 حقيقة هذه القضايا الثلاثة وان لم ينظر بها تلك الحجج الدقيقة
 التي اوردتها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير تدعية
 والجواب ان هذه الاستدلالات ملحوظة للعقل وان عجز البعض
 عن تلخيصها في التعبير عنها واما كونه غير يقيني فلان هذا الاهلي

يتوقف

يتوقف علي تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة
 توقف التصديق علي تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا ينص
 اصلا بل تصوره متمنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف علي
 تصوره ايضا فلا يكون ما صلا فضلا عن ان يكون يقينيا
 وامتناع تصوره لان كل متصور متميز فانه ادراك الشيء ملزم
 لامتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما
 سبق في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره في نفسه لانه المتميز
 هو الذي يثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوت شي
 للشي فرع ثبوت ذلك في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه
 فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا وهو محال باطل **والحمل اذ**
يوجب اتحاد الاثنين هذه حجة ايضا علي كونه غير يقيني وهي
 تعذر الحمل في نحو السواد موجود علي تقدير المفارقة اذ يلزم
 منه اتحاد الاثنين اي الحكم بوحدهما وهما السواد والوجود
 وان اريد به ان السواد موصوف بالوجود فنقل الكلام الي
 الموصوفية فانه مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد
 فلا يفيد الحمل وقد ابطالناه واما غيره فيكون قولنا السواد
 موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان
 السواد موصوف بموصوفية الوجود حينئذ يعود التقسيم
 الي الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فيلزم رفع
 الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوجود الاثنين **والخلو** هذه
 حجة اخرى ايضا وهي ان نفي الوجود عن السواد وسلبه

ته

عن ماهية يقتضي ويوجب خلوا ماهية عن الوجود وهو باطل
 كما يأتي في مسألة أن المعلوم ليس بشي فيستحيل الحكم عليها بالعدم
 قال السيد وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي
 الترديد بينه وبين عدم **وباثبات الواسطة** هذا ايضا من حجج
 ان الاجلي غير يقيني وهو اثبات الواسطة المسماة بالحال بين
 الموجود والمعلوم فقد اثبتا قوم بلغوا في الكثرة الى حد
 تقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون فادعوا ان البديهة
 شاهدة بالانحصار في الموجود والمعلوم فاحد الفريقين
 اشبه عليه البديهي وغيره فان الاختصار فيهما ان كان
 بديهيا فقد اشبه علي الفرقة الاولى البديهي بغيره والا
 فقد اشبه علي الاكثريين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث
 جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به بل ولا بشي من البديهيات
 لجواز كونه من المشتبهات **ولان العاديات مثلها** هذه شبهة
 لمن ينكر البديهيات فهو معطوف علي قوله للتقدم في اجلاء
 وذلك انهم قالوا اننا نجزم بالعاديات التي جرت بها العادة
 نجزمنا بالبديهيات سواء افرق بينهما فيما يعود الي الجزم
 وطائفة العقل من ان العاديات لا اعتماد عليا فكذلك البديهي
 من العاديات المجزوم بها ان هذا الشي مثلا لم يتولد دفعة
 علي هذه الهيئة بلا اي وام بل تولد منها ملتبسا بالتدرج
 ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد من وجه عنة انا سا وغيرهم
 ولا اجره جواهر ولا ماله البارد هنا وعسلا ومنها ان المجيب عن

خطاي

خطاي بما يطابقه هي فاهم عالم قادر علي التغير **وتحتمل النقيض**
للقادر المختار اي وهذه العاديات مع ذلك محتملة النقيض هـ
 بما يزه الخطا با تفاق العقلا اما عند المتكلمين فلا ستناد الكل
 الي القادر المختار واما عند الحكماء فلا ستناد الحوادث الارضية
 عندهم الي الاوضاع الفلكية الحادثة من مركباتها فظهر حد
 شكل غريب فلكي لم يقع مثله او وقع لكنه لا يتكرر الا في الوف
 من السنين لا يعني بضبطها التواريخ والي هذا اشار بقوله
اول الشكل الغريب اي الفلكي علي مذهب الحكماء فاقضي ذلك
 الغريب ذلك الامر العجيب عندهم **ولتعارض القواطع** هذه شبهة
 اخري وهي ان مزاوله العلوم العقلية دلت علي انه قديما
 دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نفخ عن القدم فيها وما
 ذلك الا للجزم بمقدمتها مع ان احداها اي احدى تلك المقدما
 وهي الامور المعترية في صحة الدليلين فطافطما والا فلو
 كانت كلها صوابا لاجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين
 حينئذ واذا كانت احداها خطأ مع جزم العقل بصحتها فقد
 ارتفع الوثوق عن احكامها **ولو هي** هذه شبهة ايضا وهي
 انهم قالوا اننا نجزم بان هذا ولدنا ليس بجبريل وانتم تجوزون
 وروده بالوحي علي صورة دحية وغيره فجاز اختلاف علم
 دحية بالبديهة من عرفه مثلا **ولظهور الخطا بعد القطع** هذه
 شبهة ايضا قالوا اننا نجزم بصحة دليل تارة زمانا طويلا ونجزم
 لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاه ظهورا لا يبغي

ض

ت

معه فيه شبهة فجاز مثله في الكل فيرفع الامان عن الجميع **والثاني**
الامرجة والعادات في الاعتقادات هذه شبهة ايضا وهي ان
للامرجة والعادات تاثير في الاعتقادات فقوي القلب بحسب
المزاج يستحسن الايلاء ولا يستقيم بل ربما يلتذ به وضعيف
القلب يستقيم ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات
للاستغفار بأكملها وبحسب العادة نجد من مارس مذهباً واعتنا
به عقلاً وبالجملة يصح بصفته وبطلان ما يخالفه فجاز ان يكون
الجزم من بديهة العقل في كل ما حكمت به كزاج او عادة عا
لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا تكون يقينية
كالقضايا الصادرة من الامرجة والعادات المنصوصة
والسوفسطائية كلها فيلزمون الشك ولو في الشك يعني ان
السوفسطائية ينكرون الحسيات والبديهيات جميعاً قالوا دليل
الفريقين على بطلانها بطلانها والنظر فيهما فيبطل بطلان اصل
المختص فيها ولا طريق الي العلم غيرها اي الضرورة والنظر قال
المصنف وامثلهم اي افضلهم اللاادرية القايلون بالتوقف
فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين نظرية التهمة الي الحاكم الحسي والعقلي
فلا بد من هاكم اغرو ليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعها فلو
صححناها به لزم الدور وليس لنا شي يحكم سوى الضرورة
والنظر وقد بطلنا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لعل قولكم
شبهتم هذه لبطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعاً ويوجب
التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعاً

بذلك

بذلك البطلان والوجوب فيتناقض في نفسه كما توهمت بل يفيدنا
شكاً فانا شك في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشك
ايضاً في الشك وهم جراً فلا ينتهي في الحال الي قطع بشي
اصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض **والجواب التزام** فالتعذيب اي
وجوب السوفسطائية التزام لمذهبهم ولذلك منع المحققون
المناظرة معهم لانها لفائدة المجهول المحتاج الي النظر بالمعلوم
ولا يتصور في الضرورية ان تكونها مجهولة محتاجة الي النظر الختم
لا يعترف بمعلوم حتي يثبت به مجهول فانتفي القيديات
المعتبران في المناظرة فالاشتغال بجواب شبههم التزام لمذهبهم
ومحصل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غيرها صلة
بالضرورة بل مفتقرة الي الاكتساب فالجواب لهم انما يكون
بالتعذيب بان يعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بشيها
حتي يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها فيقال للسوفسطائي
هل تميز بين الالم واللذة ودخول النار والماء اوبين مذهبك
وما يناقضه فان ابوالا لاصرار علي الانكار او جعواضياً واصلاً
ناراً الي ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين
اللذة وهو من البديهيات فجوابه التعذيب ثم **النظر ترتيب**
امور معلومة او مظنونة للتادي الي اخر ذكرها تعريف النظر
الذي به يحصل المطلوب من اثبات العقائد الدينية قال في
المواقف وله تعريفات بحسب المذاهب فمن يري انه اكتساب
المجهولات بالمعلومات السابقة وهم ارباب التعاليم قالوا ترتيب

امور معلومة او مظنونة للتادي الى امر اخر وعليه اشكالات
 احدها انه غير جامع لخروج التعريف بالنصل والخاصة وحدها
 وكونه نزر اخر لها لا يشيخ غليلا وثانيا انما تعريف لمطلق النظر
 لا للصحيح منه والاوجب تقييد الظن بالمطابقة ومكانه قوله
 للتادي بحيث يودي بمقدما قد لا تكون معلومة بل مجهولة
 فنقول هو ملا عظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره
 قال السيد ولا يمكن ان يعمل العلم علي المعنى الا ان يبين ان
 يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال ان الظن قد يطلق
 علي المعنى المشهور كذلك يطلق علي ما يقابل اليقين من التصديقات
 فيعمل العلم ها هنا علي ما يتناول التصور والتصديق اليقيني
 كما مر والظن علي ما يتناول ساير التصديقات وقال الشرواني
 قوله ومقدما انما اذا كان التعريف لمطلق النظر فهو متناول
 الفاسد والصحيح فلا يجب كون مقدما معلومة او مظنونة
 لجواز ان تكون مجهولة بالجهل المركب وقيل **يجري ذهن عن**
الفغلات هذا قول من يرى النظر مجرد التوجه الي المطلوب
 الادراك بنا علي ان المبدأ اي الله تعالى عام الفيض فمتي
 توجهنا الي ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في
 ذلك استعانة بمعلومات سابقة لكن منهم من جعله عدسيا
 فقال هو تجري ذهن عن الفغلات المانعة من حصول
 المطلوب ومنهم من جعله وجوديا والي قوله اشار بقوله **وقيل**
لتدقيق العقل نحو المعقولات اصل التدقيق تغليب المدقة

فشيروا

فشيروا النظر بالاعتد بالنظر بالبصر الذي هو تدقيق البصر بالبصر
 قال السيد وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف علي امور
 ثلاثة مواجهة البصر وتغليب المدقة نحو طلب الروية وازالة
 الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف
 علي امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب والتدقيق العقل نحو طلب
 الادراك وتجريد العقل عن الفغلات التي هي بمنزلة الغشاوة
 قاله والظاهر مذهب اصحاب التعاليم **وصحيحه وهو ما صحت**
مادته وصورته يفيد العلم ضرورة وقد يختلف فيه القليل
 يعني ان من النظر ما هو صحيح وما هو فاسد والصحيح منه
 وهو ما صحت مادته مثلا ان يكون المذكور في موضع الجنس
 مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفعل فعلا لا خاصا وفي
 موضع الخاصة خاصة شاملة بيضة هذا في التصورات واما
 في التصديقات فمثلا ان تكون المتضايا المذكورة في الدليل
 مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وصحة
 صورته برعاية الشرايط المعبرة في ترتيب المعرفة والادلة
 معا يفيد العلم بالمنظور فيه علما ضروريا مستفنيا عن
 الاحتياج عليه ولما قالوا لو كان ضروريا لم يختلف فيه اجاب
 الامام الرازي باننا لا نسلم بل قد يختلف فيه مع كونه ضروريا
 قوم قليل كيف يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من
 العقلاء البديهيات راسا كما تقدم **والضروريات قد تتفاوت**
لا لاهتمال النقيض او نظر ولا دوراي قد تتفاوت العلوم

بيانه
 الفصل فضلا

الضرورة لكن ليس التفاوت لاحتمال النقيض ولو با بعد كما قالوا
وانما هو للالف والعادة والاستيناس بذلك القول بورد
على الذهن كثيرا او بحسب النظر وتجريد الطرفين ولا يلزم الدور
ونفيه به تناقض خلافا للسمنية يعني ان نفي العلم بالنظر وزعم
انه لا يفيد اصله الا في الالهيات ولا في غيرها تناقض لان
النظر الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما
يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري
اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا
لم يمكنه بعد تصورهما انه يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان
موجب النظر فاذا اغفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض
ذلك النظر بهذا الجواب الامام الرازي خلافا للسمنية الذين يفتون
حصول رسم بالنظر ونسبتهم الى سومنات موضع من مواضع
الهند وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه
لا سبيل الى العلم سوى الحس **وما يظهر فظاه غير** هذا جواب عن
شبهتهم ان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم فانه كان
ضروريا لم يظهر فظاه لامتناع الخطا في الضروريات وان كان
نظريا فيحتاج الى نظرا اخر ويتسلسل والجواب ان الذي
يظهر فظاه من الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا
والتزاع انما وقع في النظر الصحيح **قال السيد** ويمكن ان يجاب
ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتثار الى نظري
ينتج الكلية الموجبة او المملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل

عقبيه

عقبيه علم يدعيها كما مرو من اختار انه نظري وقال لا تسلسل
لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد
بالمنظور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا
فلا حاجة الى نظر واحد فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل
عقبي النظر بالنظري **قال الشرواني** اي فقد اشتبه عليه
الضروري الذي يحصل بعد الشكل الصحيح المقدمات والصورة
بالنظري الذي يقع فيه الاكتساب **ولتقع المقدمات كطرفي**
الشرطية هذا جواب شبهتهم من ان المقدمات لا يجتمعان في
الذهن معا لاننا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في
تلك الحالة التوجه الى حكم اخر بالوجدان وحينئذ لم يتحقق
نظر يفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنج اتفاقا وهذه
منقوضة بافادة النظر الظني اذا كانت متفقا عليها بخلاف
الشبهة الاولى فان الظن الضروري قد يظهر فظاه ويجوز
اختلف الاعتقاد فيه **والجواب** عن هذه الشبهة اننا لا نسلم
عدم اجتماع مقدمات في الذهن بل قد يجتمعان وذلك
كطرفي الشرطية فانها قضيتان تجوز اجتماعهما في الذهن ولا
اجتماعهما فيه لا متنع الحكم بينهما بالزوم في المتصلات والعنا
في المنفصلات **وينتفي المعارض بمجرد** فلا تسلسل هذا جواب
عن شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك المفاد
علم مع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ مع المعارض وظهوره
لناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاها يوجب اعتقاد

التقبضين وبعثني اعد هادونا الاخر يوجب الترجيح بلا مرجح
 فاذا لم يعلم عدم المعارض وهو وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر
 علم بل يجوز كون مقتضيه حقا وعدمه ليس ضروريا ولا لم
 يقع المعارض ابي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف
 فهو نظري ويحتاج الي نظر اخر يفيد وذلك النظر الاخر ايضا
 محتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق
 الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج
 الي نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر علي
 انظار غير متناهية والجواب ان النظر الصحيح في المقدمة
 القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض
 بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولي
 بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه بمعنى انه اذا
 لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولو حظ معنى
 الحقيقة جزم بانها حقيقة جزما بدهيا لا يتوقف الا علي
 تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض
 لذلك النظر ولو حظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا
 فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اي يعلم بالضرورة
 ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم
 في نفس الامر فانتهى التسلسل الذي ذكره بما تقرروا الله
 اعلم وللمهندسين في الالهيات هذا معطوف علي قوله
 للسمنية اي وخلافا للمهندسين فانهم قالوا ان النظر يفيد

العلم

العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاوهام
 مشعة منتظمة لا يقع فيها غلط ولا يفيد في الالهيات فانها
 بعيدة عن الازدهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والافتد
 بالامر بولايته تعالى وصفاته وافعاله **وانها تتصور بوجه ما**
 هذا جواب عن احتجاجهم علي مذهبهم بانه الحقايق الالهية
 من ذاته وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا
 بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه
 جمع كالامام وغيره واما لانه اما بالحد وهو مختص بالتركيب
 ولا تركيب في الحقايق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم
 بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق
 ايضا والجواب انا لا نسلم انها لا تتصور بحقايقها قطعا الجواب
 ان تخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته
 ابتدا او يكون هناك لازم يتقل منه الذهن الي كنهه فها
 فانه غير ممكن وان لم يكن الانتقال من اللازم الي كنهه
 الملزوم امرا حكما ولين سلم انها لا تتصور بكنها اصلا فيكفي
 للتصديق اليقيني تصورها بوجه اي بعارض ما وهو
 حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن لانه
 ايضا تصديق متفرع علي التصور فيجب ان لا يكون حاصلا
 في الالهيات فما جوابكم فهو بعينه جوابنا **والخلاف في هوية**
الانفس دليل العبر هذا جواب عن شبهتهم ايضا ان اقرب الاشياء
 الي الانسان هويته المشار اليها باننا وانما غير معلومة له

نه

من حيث تصورها بكنهها والتصديق بها هو لها من كونها عرضا
او جوهر امجدا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الي غير ذلك
من صفاتها واذ كانت اقرب الاشياء اليه كذلك فكيف يا بعدها
عنه والجواب ان الخلاف في هوية الانسان انما يدل على عسر
معرفة لا على امتناع معرفتها او عدمها لجواز ان تكون معلومة
بصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيةا **وللملاحظة بلا معلم**
اي وخلافا للملاحظة الذين قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة
الله تعالى بلا معلم يرشدنا الي معرفته ويدفع الشبهة عنا
والاختلف لفساد بعض الانظار هذا جواب عن شبهتهم وحيث
بان الخلاف كثير بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان
المقد بالاستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت
العقلاء الناظرين فيها متفقين على عقيدة واحدة والجواب
ان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم
فاسدة ترتبت عليها عقايد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضركم فان
المفيد للعلم عندنا النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف
المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده
وهو مسلم **والاكتفاء في العلوم الضعيفة بمحض العسر** هذا
جواب عن احتجاجهم بان الناس محتاجون الي معلم في العلوم
الضعيفة التي يكتب فيها بادي ظن كالنحو والصرف والعروض
لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم
الموجبة التي هي ابعد عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها

اليقين

اليقين والجواب ان الاحتياج الي المعلم يعني عسر حصول المعرفة
بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فغير
مسلم ولا يفيد كلامكم **فالشئ عاده** اي فذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري ان العلم يحصل عقيب النظر عاده وهو مبني على ان
جميع الممكنات مستندة عنده الي الله تعالى ابتداء واسطة
وعلى الله تعالى قادر مختار فلا يجب عنه تعالى صدور شي منها
ولا يجب عليه ايضا **والحكماء اعداد** اي وقال الحكماء انه يحصل
على سبيل الاعداد فان المبدأ الذي يستدل اليه الحوادث بعالمنا
هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض
منه على استعداد خاص يستدعيه والاختلاف في الفيض
انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد
الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ
لزوما عقليا **والمعزلة توليد** اي وقال المعزلة يفيد توليدا
وذلك انهم لما اثبتوا البعض الحوادث مؤثرا غير الله قالوا الفعل
الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعني التوليد
عندهم ان يوجد فعل لما عليه فعلا اخر كحركة اليد والمفتاح فان
حركة اليد اوجبت لما عليها حركة المفتاح فكذلك صادرتان
عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد
واقع بمباشرة اي بلا واسطة فعل اخر منه يتولد منه
فعل اخر هو العلم بالمنظور فيه وسياتي الرد عليهم في ابطال
قاعدة التوليد وقد اعترض ايضا عليهم هنا بان العلم ليس

من مقولة الفعل بل اما من مقولة الكيف او الاثقال فلا يتم
الكلام الا ان يقال انهم لا يعنون بالفعل ما هو احد المقولات
وانما المعنى عندهم اثر القدرة اعم من ان يكون بلا واسطة وهو
الفعل المباشر او بواسطة وهو الفعل المولد فالنظر ههنا هو
النظر الاول والعلم هو الامر الثاني اي الفعل الحاصل بالتوليد
قاله الشرواني وعبارة الطوالع ومعنى التوليد ان يوجب وجود
شيء وجود اخر وعبارة المواقف كما تقدم **لا تذكره لعل فارقة**
فالقياص وهم هذا معطوف على قوله وصحيمه اي صحيح النظر
يولد عندهم العلم لا تذكر النظر فلا يولد العلم عندهم فقايس الاصحاب
ابتدا النظر بالتذكر الزام لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد
العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك اذ لا فرق بينهما
فيما يعود الي استلزام العلم بالمنظور فيه واجبا بواي المعرفة
بانهم انما منعوا توليد التذكر لعل فارقة لا توجد في ابتدائية
النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة
بلا اختيار ههنا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم
بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا
ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير
فانه صحيح هذا بطل القياص الفقهي الذي ذكرتموه لانه العلة
غير مشتركة وان لم يصح منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد
والترميز التوليد في التذكر قال المصنف والحاصل ان قيا
الاصحاب قياس مركب الاصل والخم فيه بين منع وجود

الجامع

الجامع في الغرض ومنع وجود الحكم في الاصل ومعنى القياس المركب
انه يستفني المستدل عن اثبات الحكم في الاصل بالدليل لموافقة
الختم فيه مع ان الختم يكون مانعا الحكم معللا بعلل المستدل
اما بمنعه لعليتها او لوجودها فيه والا وله مركب الاصل
والثاني مركب الوصف والمعتزلة جواب اقر بان التذكر انما
يكون بعد حصول العلم وابتدا النظر قبله فلا يلزم من عدم
توليد التذكر الذي يلزمه تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء
النظر الذي لا يلزمه هذا المحال **وقيل واجب غير متولد** هذا
مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو ان العلم الحاصل عقب
النظر واجب اي لازم حصوله عقبيه عقلا غير متولد منه
قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين
حيث قال لا يستلزم النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير
توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي
واجب على وجوبه عقلا باننا نفهم ضرورة وبديهة ان من
علم ان العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم ان
العالم حادث وعلى انه غير متولد باستناد جميع الممكنات
والحوادث الي الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا
بقدرته لا بقدره العبد **والاصول تنفيه** اي هذا المذهب
تنفيه الاصول المعتقد فانه لا يصح مع القول باستناد
الجميع الي الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب
عليه تعالى شيء اذ لا وجوب عن الله تعالى كما يزعم الحكماء

انه موجب لا مختار ولا وجوب عليه كما يزعمه المعتزلة وانما يصح
اذا حذف قيد الابتدائية استناد الاشياء الى الله تعالى وهو
ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يتبع تخلفه عنه
عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعضها وان كان الكل واقعا
بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم
بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة
المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل ما يبادر ما
يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير
القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال
النظر صادر باجماد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه
ايحيا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه **وشرط عدم العلم**
والجهل المركب يعني ان شرط النظر عدم العلم بالمطلوب من حيث
هو مطلوب واما العلم به من وجه اخر فلا بد منه ليتمكن
طلبه وعدم الجهل المركب به وهو ان يجزم به علي خلاف ما
هو عليه كمنعه من الاقدام على النظر لانه صارف عنه كالمثلا
عن الاكل او لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي
هاشم فعنده امتناع الاجتماع بين النظر والجهل المركب ذاتي
لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن
للجزم وقال القاضي امتناع اجتماعهما ليس بذاتي بل بوجوب
الصارف اذ يجوز وجود النظر مع عدم الشك لان كثيرا من
الناس يتفكرون من غير ان يسبق الي اذهانهم شك **والدليل**

الثاني

١٩
الثاني يطلب وجه الدلالة هذا جواب سوال اوردته في المواقف
وهو اذ كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فما تقول
فيمت يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا اخر اذ يلزم
اجتماع المتنافيين فاجاب بان النظر ههنا في وجه دلالة
الدليل الثاني عليه فاما مقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم
بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل
الثاني عليه وهذا الوجه غير معلوم فلا يلزم طلب الحاصل
بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه
مع كونه حاصلا والمستفاد من طلب العلم بوجه الدلالة في
الدليل الثاني زيادة الاطمینان بتفاضل الادلة فعدم العلم
بالمنظور فيه وعدم الجهل المركب المتعلق به شرط للنظر الذي
يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به علي ما هو
عليه او علي خلافه فليس شرطا له **والنظر في معرفة الله**
واجب اجماعا فعندنا سماع لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا يعني ان النظر في معرفة الله واجب اجماعا
منا ومن المعتزلة الا ان طريق وجوبه عندنا السمع للآية
التي ذكر لان بعث الرسل مخبر بالسمع دال علي ان العقل لا يوصل
وحده الي معرفة الله تعالى **والمعتزلة عقلا والا فم لا انبيا**
وهو مشترك ابيه وعند المعتزلة واجبة عقلا واعتجوابا به
لأن يجب النظر الا بالشرع لزم افهام الانبيا وعجزهم عن
اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يامر

النبي عليه السلام بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه
نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر
ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا
يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض الاوجوب
للاية واجيب بان ما ذكر من لزوم افحام الانبياء شتر كنه
الالزام بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب
العقلي الذي هو مذهبكم **والوجوب لا يتوقف علي العلم به**
هذا جواب عن قوله المعتزلي لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع
عندي فيقال له هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس
الامر موقوفا علي العلم بالوجوب المستفاد من العلم بشي
الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر علي العلم به اذ
العلم بالوجوب موقوف علي الوجوب لان العلم بشي فرع
لثبوته في نفسه فاذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد نبوته
جهلا لا علما فلو توقف الوجوب علي العلم بالوجوب لزم الدو
ولزم ايضا ان لا يجب شي علي الكافر بل يقول الوجوب في نفس
الامر يتوقف علي ثبوته الشرع في نفس الامر والشرع ثابت
في نفس الامر علم المكلف بثبوته او لم يعلم نظريه ام لم ينظر
وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف العاقل لان العاقل
من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معني
ما قيد ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قوله لا يجب النظر

علي

علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر
لا يتوقف علي علم المكلف بالوجوب والنظريه **ولا يلتفت الي**
قول بعض الظاهرية انه بدعة اي لا يلتفت الي ما ذكره بعض
اهل الظاهر من المعارضة لما ذكر من الدليل الدال علي وجوب
النظر من ان النظر في هذا الفن بدعة اذ لم ينقل عن النبي
صلي الله عليه وسلم والصحابه الاشتغال به وكل بدعة مرد
لحديث من احدث في امرنا ما ليس منه فهو رد والصواب
انه جاز وقد تواتر انهم كانوا يسمعون عن دلائل التوحيد
والنبوة ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء من تلك الدلائل
كقوله تعالى لو كانت فيما الهة الا الله لفسدتا وان كنتم في
ريب الاية اولم ير الانسان انا خلقناه الي اخرها وبالجملة
فمن البدعة ما هو مستحسن فتدوينه كذلك كغيره **وقد نهي**
عليه السلام عن الجدول هذه معارضة اخرى منهم بانه صلي الله
عليه وسلم نهي عن الجدول كما في مسيلة القدر روي انه صلي الله
عليه وسلم خرج علي اصحابه فراء هم يتكلمون في القدر فغضب
حتى امرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم تخوضهم في
هذا عزمت عليكم الا تخوضوا فيه ابد اوقال عليه السلام اذا
ذكر القدر فامسكوا ولا تشكوا ان النظر بجدل لكن استدلالهم بذلك
لا ينقض لان ذلك حيث كان الجدول تعنا لقوله تعالى وجادلوا
بالباطل ومن الناس من يجادل في الله بغير علم واما الجدول
بالحق فما مور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا

اهل الكتاب الابالتي هي احسن وروى انه لما نزل قوله تعالى
 انكم وما تعبدون من دون الله مذهب جهنم قال عبد الله
 ابن الزبير قد عبدت الملائكة والمسيح افترأهم يعزبون
 فقال عليه السلام ما اهلك بلغة قومك اما علمت بما لا يعتد
 وروي ايضا ان قدريا قال اني املك مركاتي وسكناتي
 وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي رضي الله تعالى عنه
 اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد
 اتيت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اتيت
 له شريكا هذا علي مجاراتهم في تسميته جدلا والاف الجدل
 عند التحقيق هو المباحثة للزام الغير والنظر هو الفكر فلا
 يلزم من كون الجدل منبها كون النظر كذلك وقد مدحه الله
 تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض **وقال**
عليكم بدین العجايز هذه ايضا معارضة منهم بورود الامر
 بدین العجايز الذي هو بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد
 اذ لا قدرة لهم على النظر واجاب الاصحاب بانه لا يصح
 حديثا وانما هو من كلام سفیان الثوري فقد روي ان
 عمرو بن عبید من روى المعترلة قال ان بين الكفر والايما
 منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى فمنكم كافر
 ومنكم مومن فسمع سفیان كلامها فقال عليكم بدین العجايز
 وليس سلمنا صحتها فامراد التوفيق به الي الله تعالى فيما
 قضاء وامضاه والا نقاد له فيما امر به ونهى عنه لا ألف

ان ما

عن النظر والاقتنصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يبا
 القواطع التي استدلت بها علي وجوب النظر او يقال سياق
 الكلام في خصوص الغبي لا مطلقا او يقال هو كناية عن
 الجزم اهم من كونه بعد النظر او قبله واسم اعلم **والنزاع في**
اول واجب انه المعرفة او النظر او القصد اليه لنظري اختلفوا
 في اول واجب علي المكلف فالكثر والشيخ ابو الحسن الاشعري
 علي انه معرفة الله لانه اصل المعارف والعقائد الدينية
 وقيل هو النظر فيها وقيل اول جزء من النظر وهو عبارة
 عن الحركة الاولى من الفكر **وقال القاضي** وامام الحرمين
 واختاره ابن فوركان انه القصد الي النظر **لان النظر فعل**
 مسبوق بالقصد المتقدم علي اول اجزائه والنزاع في ذلك
 كله لغطي اذ لو اريد اول الواجبات المقصودة او بالذات
 فهو المعرفة اتفاقا وان اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد
 الي النظر لانه مقدمة للنظر ولم يعتبر هنا القول بانه جزء
 النظر **لا الشك لان الوجوب مقيد به** هذا معطوف علي
 المعرفة لانه قول ابي هاشم قال اول الواجبات الشك لانه
 القصد الي النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الماخذ
 او وجود النظر مع ما يمنعه **واشار المصنف الي وجه الرد**
 عليه بقوله لان الوجوب مقيد به ايم لان وجوب المعرفة
 عنده مقيد بالشك علي ما تقتضيه قاعدته لان الخوف
 يقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الماخذ

رض

من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن روية آثار النعم
واذا كان وجوبها مقيدا بوجوب الشك عنده فلا يكون إيجابها
إيجابا له ولا مقتضيا لإيجابه كإيجاب الزكاة مما كان مشروطا
ومقيدا بحصول النصاب لم يكن إيجابا لتحصيل النصاب ولا مستلزما
لإيجاب تحصيله اتفاقا **والفاسد لا يتضمن الجهل إذا وجه دلالة**
يعني أن النظر الفاسد لا يتضمن الجهل أي ليس له في نفس الأمر
وجه لاجله يستلزم الجهل وإن كان قد تجلبيه اتفاقا للنظر
الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب لرابطة
بينهما في نفس الأمر بحسب ذاتيهما بخلاف النظر الفاسد مع
الجهل إذ ليس مما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف
ما عليه المنظور فيه حتي يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم
لأجلها الاعتقاد **وأما نظر المحقق في الشبهة فكأنظر المبطل في الحقبة**
احتجوا على أن الفاسد لا يفيد الجهل فإنه لو فاده واستلزمه
لكان نظر المحقق في شبهة المبطل يفيد الجهل وليس الأمر
كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مقيدا
مستلزما للعلم والالكان نظر المبطل في حجة المحقق يفيد
العلم **وجوب الاعتقاد مشترك** هذا جواب سؤال أورده في
المواقف وهو أن يقال شرط إفادة العلم باعتقاد المقدمات
المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفد
العلم والجواب أنه مشترك إذ شرط إفادة النظر الفاسد للجهل
اعتقاد المقدمات المعتبرة فيه والمحقق لا يعتقدها فلذلك

لم يفد الجهل **وقيل يتضمن ضرورة** هذا قول اختاره الامام
الرازي أن الفاسد يتضمن الجهل مطلقا سواء كان فاسده من جهة
مادته أو من جهة صورته لأن من اعتقد أن العالم قديم
وكل قديم غني عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غني
عن العلة ضرورة وهو جهل **وقيل أن فساد المادة هذا مذهب**
أفروهوان الفساد أن كان من المادة فقط يتضمن كما تقد
قريبا في استدلال الامام ولكن بحث هنا السيد بأن قولنا
يزيد همار وكل همار جسم ينتج أن زيدا جسم وليس للجهل
فالجواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل
في بعض الصور وأما مطلقا فلا **وأوجب ابن سينا التفطن**
لاندراج اخذ يتكلم هنا على ما اختلف في كونه شرطاً
للنظر فاختار ابن سينا واجب واشترط لإفادة النظر للعلم
التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمات
فإن من يعلم هذه بفعله وكل بفعله عما قر قد يراها منتجة
البطن فيظن أنها حامل وما ذاك إلا لذهوله عن ارتباط
الصغرى بالكبرى **واندراج** هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة
تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة إذ لو لا هذا الذهول لجزأ
بكونها عما قر ولم يظن أنها حامل **فإن عن غير اجتماع المقدمات**
منع قال في المواقف والمحقق أنه إذا أراد اجتماع المقدمات
معاً في الذهن فمسلّم وإن أراد أمراً كونه ممنوعاً وما ذكره
من المثال عند الذهول عن إحدى المقدمات وأما عند

ملاحظتها على الترتيب فلا قال السيد نعم اذ الوهظ الكبري
 قبل الصغري كان الترتيب منقوذا وامكن ذلك الظن **ولا**
يلزم التسلسل اذ ليست مقدمة هذا اعتراض علي الامام
 الرازي حيث رد علي ابن سينا وقال ليس ذلك التفتن شرط
 لا فائدة النظر العلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان
 احدي المقدمات مرتبطة بالآخرى تصديقه اخر مغاير
 للتصديقه بالصغري والكبري فلو وجب العلم بذلك كانت هذه
 القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منقطة اليها
 المقدمات الاخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية
 الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل ويمتنع حصول العلم
 بالمطلوب قال المصنف والجواب اننا لا نسلم ان ذلك الذي
 وجب به العلم مقدمة اخرى بل ذلك التفتن الذي اعتبره
 ابن سينا هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الي النتيجة فانه
 قال هكذا فلا سبيل الي درك مطلوب مجهول الا من قبل
 حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الي ذلك الا بالتفتن للجهة
 التي لا جهلها صار موديا الي المطلوب فاشار بالتفتن للجهة
 المذكورة الي تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون
 التصديقه فلا تسلسل **ص**
 من المتكبرين للماهية ايضا من يدعي انه كسبي يحتاج
 الي معرفته لانه ما نفس الماهية كما هو مذهب الاشعري
 فلا يكون بدعيها كما هي ايات فانه ليس كنه شي منها بدعيها

واضح البيضاوي علي راي ابن سينا باختلاف الاشكال في
 الجلاء والخفاء في الانتاج كما نجد شكلين كل منهما تركيب من
 مقدمتين بدعيتين وانتاج احدهما جلي والآخر خفي وما
 ذاك الا القرب هية الاول من الطبع يتفطن لها بالبداهة
 دون الاخر فلا يتفطن لها فيه الا بدليل او تنبيه واعتراضه
 المصنف بان الاشكال مختلفة علي سبيل منع القول اما في
 المقدمات او النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما
 في الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من
 الاخر واذا كان احدا للاختلاف في الاخرين لازما فقد يجتمعان
 ايضا جازان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لا اختلاف
 اللوازم او لا اختلاف الملزومات او لا اختلافها معا فان
 اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين
 اخرين او بين احدهما وامرا اخرين **وفي تغاير العلم بالمدلول**
وبوجه الدلالة ترددي يعني انه اختلف في ان العلم بدلالة
 الدليل علي المدلول هل يغاير العلم بالمدلول ام لا فقال الامام
 الرازي هنا دليل مستلزم لوجود العالم ومدلول لازم كوجود
 الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متافرة عنها ولا شك فيها
 متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال
 قوم وجه الدلالة غير الدليل كما تقول العالم يدل علي وجود
 الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته
 هو الحدوث والامكان وهو مغاير له عارض وقال افرو

لا يجب ذلك ان يكون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء
على غيره نظرا الى ذاته ولولم يدل الشيء على غيره بذاته بل
وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة مغايرة لزم التسلسل
لانا منتقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة
الدليل كالا مكان مثلا فانه ايضا يدل على وجود
الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة تغايره والحدوث
الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ
لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله تعالى والصانع
بل كل ما هو مغاير له فهو داخل فيما سواه فليس ثم امر ثالث
هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع
فليس ثم امر ثالث هو غير الدليل والمدلول قال المصنف وهذا
الذي ذكره هنا قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو
ولا غيره كما سيأتي بل يشبه ان تكون فرعاً لذلك فان وجه
الدلالة صفة للدليل وتتوقف عليه **ثم الطريق ما يمكن التوصل**
بصحيح النظر فيه الى المطلوب يعني ان الطريق الذي يقع فيه
النظر ويوصل الى المقصود بتوسط النظر هو ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فاعتبر الامكان
لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفي
امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب
فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له
واراد بالنظر فيه ما يعنى النظر في نفسه والنظر في احواله

ليتناول

ليتناول المفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل
الى المطلوب كالعالم مثلاً فانه يسمى عندهم دليلاً ويتناول
ايضا التصورات المتعددة غير ما خفوة مع الترتيب وينبغي
يلزم تناوله للمقدمات اذ لم توجد مع ترتيبها واطلق المطلق
ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي **تصوري وهو**
المعرف او تصديقي وهو الدليل بما كان الادراك اما تصوريا
او تصديقا فكذا المطلوب الادراك الذي يطلب بالنظر فان
كان المطلوب تصورياً سمي طريقه معرفة وان كان تصديقا
سمي طريقه دليلاً **وقد يخص بالقطعي والظني اشارة**
وبما من المعلوم والعكس تعليل اي قد يخص الدليل بالقطعي
منه الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم
بوجود الصانع ويسمي الظني اشارة وهو الموصل الى الظن
كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر وقد يخص الدليل ايضا مع
التخصيص الاول بما يكون في الاستدلال فيه من المعلوم
كالحمي على العلة كتفتن الاغلاط وهو المسمى بالبرهان الايني
ويسمي عكسه وهو ما يستدل من العلة على المعلوم
تعليلاً وهو البرهان **والدليل عقلي ونقلي ومركب اذ صدق**
المخبر انما يثبت بالعقل فما يمكن يثبت بالنقل وما توقف
عليه النقل فما لعقل والافهام يعني ان الدليل منه عقلي
بجميع مقدماته ونقلي بجميع مقدماته ومنه مركب منها
فالاول الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع

الهمي

اصلا والثاني وهو النقل المحض لا يتصور اذ صدق الخبر انما
يثبت بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه
ولو اريد اثباته بالنقل دارا وتسلسل فامراده بالنقل اذن
هو القسم الثالث المركب منها التوقف على النقل في الجملة
فانصر الدليل في قسمين عقلي محض ونقلي مركب من العقل
والنقل هذا هو التحقيق فاما المطلوب التي تطلب بالدليل
فعلي ثلاثة اقسام **الاول** ما يمكن عند العقل بحيث لو غلب
العقل وطبعه لم يحكم بنفي فيه ولا اثبات بخلافه لان في
الدار فمذا المطلوب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه مما كانت
غايبا عن العقل والحس مما استحالة العلم بوجوده الامت
قول المصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار
والثواب والعقاب **والثاني** ما يتوقف عليه النقل كوجود
الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة سيدنا محمد صلي
الله عليه وسلم فهذا المطلوب لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت
بالنقل لزم الدور لانه كلما منها حينئذ يتوقف على الاخر
والثالث ما عداها بخلاف الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة
على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع وكونه بان نستدل
على وجوده بما كان العالم ثم ثبت كونه عالما ومرسل
لرسل ثم ثبت باخبار الرسل حدوث العالم وخلق الوحدة
فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان
يثبت التوحيد بالدالة السمعية فهذا المطلوب يمكن اثباته

بالعقل

بالعقل اذ يمنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن
ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت **واللفظية**
قد تغيب القطع وان توقف على ظنيات لقربية مشاهدة
او متواترة يعني ان الدلائل العقلية اللفظية على ما
اقتصر عليه هنا وقال في المواقف انه الحق قد تغيب القطع
اي اليقين في الشرعيات وان توقف ذلك القطع على
امور ظنية فتفديه بقراين مشاهدة من المنقول عنه او
متواترة نقلية اليقينية تواتر ان ذلك القراين على انتفا
الاحتمالات فانما نفى استعمال لفظ الارض والسما وخلقها
من الالفاظ المشهورة المبداء في زمن الرسول في معانيها
التي تراد منها الان والتشكيك فيه مفسطه لا شك في بطلانها
وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل
وغیرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يرد
منها في زماننا وكذا دفع الفاعل ونصب المفعول وجسر
المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الي مثل هذه
الالفاظ قراين مشاهدة او متواترة لحقت العلم بالوضع
والارادة وانتفت تلك الاحتمالات واما علم المعارض
العقلي فيعلم من صدق القايل فانه اذا تعين المعنى
وكان مراد الاله فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذب **وفي**
العقلية نظر اذ لو وجد معارض عقلي قدم ابطال
الاصل بالفرع ابطال لهما اي وفي افادتها القطع فيها

نها

العقلية نظر لا تكونها مفيدة للقطع مبني على انه هل يحصل
بمجرد ما يبيح الدلائل العقلية والنظرية وحسن قائلها صاد
الجزم بعدم المعارض العقلية وانه هل للقرينة التي تشاهد او
تنقل تواتر مدخلية في الجزم بعدم المعارض العقلية وحصول
الجزم بمجرد ما ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد
طرفيه من النفي والاثبات فلا جزم كانت افادتها اليقين في
العقلية محل نظر وتامل وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز
التسك بالادلة العقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التسك
بها في المسائل العقلية تارة لافادتها اليقين كما في مسألة
الاجماع وخبر الائمة واخرى لافادة الظن كما في الاحكام
الشرعية الفرعية قوله اذ لو وجد اي لو وجد دليل معارض
لقدّم على الدليل العقلي قطعا بان ناول العقلي عن معناه
الي معنى اخر كقوله تعالى الرحمن على العرش استوي فانه يدل
على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استمالة
الجلوس في حقّه تعالى فيا ول الاستوار بالاستيلاء او بجعله
الجلوس على العرش كناية عن التملك فقدم العقلي على العقلي
اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضي كل منهما لاستلزامه
اجتماع النقيضين ولا يمكن العمل بنقيضهما بان يحكم بانتفاء
مقتضي كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل
على العقل ابطال الاصل بالفرع فانه النقل لا يمكن اثباته الا
بالعقل لان الطريق الي اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر

ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي
تتوقف صحته عليه فاذا قدم ابطال الاصل بالفرع وفي هذا
الا بطلان ابطال الفرع ايضا لكون صحة النقل حينئذ تكون
متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساد و بطلانه فلا
يكون النقل مقطوع الصحة فقد ازم من تصحيح النقل بتقد
يم على العقل عدم صحته **الامور العامة** اي ما لا يختص بقسم
من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والوضاء
هذا مبني على المعلوم اما موجود اي له تحقق او معدوم
اي ما من شأنه ان يعلم اما موجود وهو ما له تحقق او
معدوم وهو ما لا تحقق له ولم يقل تحقق في الخارج ليمر
على مذهب من يشبث الوجود الذهني ومن ينكره وقيل
الموجود تبعاهال وهو صفة لموجود لا موجودة ولا
معدومة هذا راي من تلك القسمة فقال المعلوم اما
لا تحقق له اصلا وهو المعدوم وله تحقق اما باعتبار اذا
لا تتبعية الغير او باعتبار غيره اي له تحقق تبعاله وهو
الحال وعرفوه بانه صفة لموصوف لا موجودة ولا معدومة
فقولنا صفة لان الذوات وهي الامور القائمة بانفسها
اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور تحققها
تبعالغيرها فلا تكون هالا وقولنا موجود لان صفة المعدوم
معدومة فلا تكون هالا وقولنا لا موجودة يخرجه الامر
فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود

دون الحال وقولنا ولا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها
الموجود فانها معدومة لا احوال واعتراض الثاني على هذا
التعريف بانه متقوض بالصفات النفسية كالجهرية والسوا
والبياضية فانها عندهم احوال هائلة للذوات هالي وجودها
وعدمها واجيب بان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون
صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب
من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال هال عدم
واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به
ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله
واكثر المعترلة المتحقق في نفسه ثابت وغيره منفي والكايين
في الاعيان موجود وهو اخص من الثابت وغيره معدوم
فهو اعم من المنفي يعني انه مذهب اكثر المعترلة في المعلوم
اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للمتنع
اي لم تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول
للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما اخر
فقالوا وايضا فاما له كون في الاعيان وهو الموجود
اولا كون له وهو المعدوم ممكنا كان او ممثلا والمنفي
عندهم اخص مطلقا من المعدوم لا اختصاصه بالمتنوع
منه وقد علمت انه تقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من
تقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو تقيض المنفي اعم من
الموجود الذي هو تقيض المعدوم لصدق الثابت على
الموجود

الوجود وعلى المعدوم الممكن **وبعض الكايين تبعها** يعني ان
مذهب بعض المعترلة ان ماله كون بالتبعية هو الحال والم
كون بالاستقلال هو الموجود فيكون الحال الذي هو من
قسم الكايين في الاعيان ايضا قسما منه الثابت كما ان
الموجود والمعدوم الممكن قسما منه **الكما ما يصح ان**
يعلم معلوم لا تحقق له بوجه ما او موجود ذهني متخيل
للبهوية او خارجي واجيب لا يقبل عدم لذاته او ممكن
هو موجود في موضوع اي محل مقوم او عرض يعني
ان الحكماء قالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو
باعتبار اما معلوم لا تحقق له بوجه من الوجوه هو المعدوم
واماله تحقق ما وهو الموجود ولا بد من الخيالة حقيقة
اي لا بد ان يتفرد الموجود ويتمايز ويمتاز عن غيره بحقيقة
يكون بها هو هو فان كان متمازعا مع ذلك عن غيره بهوية
شخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود
الخارجي والافهوا الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا
امرا كليا فالموجود فيه لا يتمايز عن غيره الا بحسب الماهية
الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يتمايز عن غيره بماهية
كلية وتتمتع والموجود الخارجي اما ان لا يقبل عدم
لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن والممكن
اما ان يوجد في موضوع اي محل يقوم ذلك المحل ما هل
فيه وهو العرض او لا وهو الجوهر **والمتكلمون الموجود ماله**

تحقق في الخارج قديم لا اول به او حادث متميز اي مشار اليه
بالذات بهذا وهناك وهو الجوهر او حال فيه اي مختص به
تتمد الاشارة اليهما وهو العرض او لا ولم يثبت اي قال المنكرو
الوجود ماله تحقق في الخارج اذ لا يشتهون الوجود الذي
اما لا اول له وهو القديم اوله اول وهو الحادث والحادث اما
متميز بالذات وهو المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه
هنا وهناك وهو الجوهر او حال في المتميز وهو العرض ونفي
بالحلول فيه ان يختص به بحيث تكون الاشارة الحسية اليها
واحدة كاللون مع المتلون دون الماء مع الكون فانه الاشارة
اليها ليست واحدة فالما ليس حال في الكون اصطلاحا
وان كان حال فيه لغة واما غير حال في المتميز وهو المسمى
بالمجرد ولم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد عليه دليلا فبان
ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او
ممتنعا قوله اي مشار اليه بالذات اهتز به عن العرض
فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقوله بهذا وهناك
يعني به الحس والحقيقة لا المجاز فان المجردات على تقدير
وجودها قابلة للاشارة العقلية ويكون سبيلها المجاز
ونفيه بانه لو وجد يشاركه الباري فيه ويميزه بغيره
فتركب وبانه اخص صفاته بعيد يعني ان من نقي هذا
المجرد قال بهذين الوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه
الباري تعالى في هذا الوصف وهو انه ليس متميزا ولا هالا

في المتميز ولا بد ان يميزه بغيره فيلزم التركيب في الباري
من المشترك والمميز وهو محال والثاني ان هذا الوصف
اخص صفات الباري فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في
الحقيقة فيلزم جواز ما قدم الحادث او حدوث القديم ونفيه
بهذين التعليين ضعيف اما الاول فلانه لا يلزم من
الاشتراك وصف سيما وهو سلب التركيب لجواز اشتراك
البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلب
كفني ما عداها عنهما واما الثاني فيقال لا نسلم ان ذلك
اخص صفاته بل اخصها اما الوجود الذاتي او كونه موجدا
لكل ما عداه او القدم او يقال هذه الدعوى لا تلزم
مصادرة لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس
هناك موجود حادث لا يكون متميزا ولا هالا فيه فتوقف
مقدمة الدليل على ثبوت الدعوى فاثباته بها دور ثم
الوجود بذاته اي تعريف الوجود بذاته تصويره فلا
يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل كسبي فلا بد حينئذ من
تعريف وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه
بديهي قاله السيد **وتعريفه تنبيه على المراد من المتصور**
اي وتعريفه لان بداهة التصور صفة خارجية عنه فبان
ان تكون مطلوبة له بالبرهان اولان الحكم بداهة تصور
بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه
بالنسبة الى الازهان القاهرة وهذا هو المراد من المتصور

فتعريفه بهذا الاعتبار للتنبيه على ذلك **واستدل به جزء**
وجودي وهو بديهي أي استدله على بداهة الوجود بأنه
 جزء وجودي لأن المطلق جزء للمقيد بالضرورة وكل واحد
 يتصور وجوده بالبدية هي البلية والصيانة وجزء البديهي
 بديهي إذ لو احتاج إلى تعريف لا احتاج ذلك المتصور إليه
أو وجود دليله هذا معطوف على مبتدأ وهو بديهي
 أي إذا تزلنا عن كونه وجودي متصورا بالبدية وقلنا
 أن تصور كسبي فلا بد من الانتها إلى دليل يلزم من وجود
 ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجوده ويكون
 وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل أو الدور اللازم
 من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبه
 يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه إذا كان وجود
 ذلك الدليل متصورا بالبدية كان الوجود المطلق الذي
 هو جزء من وجوده بديهيا أيضا **وفيه موجبة حكم فيها**
بوجود المحمول هذا وجه آخر بعد التزل إلى كونه كسبيا
 وهو أن يقال لا بد من الاحتياج إلى دليل ولا دليل عن
 سالبين فلا بد من الدليل من مقدمة موجبة قد حكم
 فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن أن يكون العلم بوجود
 كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من
 الانتها إلى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود
 موضوعها بديهيا وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق

بطريق

٢٩
 بطريق البديهة فأنه الأشكال بأن الكلام في التساب
 وما ذكرتم من المقدمة الموجبة إنما يكون في التساب
 التصديق **ومنع بداهة حقيقته والتصديق لا يستلزمها**
 قالوا لا نسلم أن وجودي حقيقته بكنهها متصورة بالبديهة
 نعم أنا موجود تصديق بديهي حاصل من لا يتصور منه
 كسب وأنه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما
 كما أن أحد طرفيه أنا والمشار إليه بآنا حقيقته بكنهها غير
 بديهة وإذا كان وجودي متصورا بوجه ما كان اللازم
 منه بديهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه
 إنما الكلام في أن تصور بكنهه بديهي هذا إذا كان الوجود
 معني واحدًا مشتركًا ذاتيًا لما تحت من الجزيات أما إذا
 مشتركًا لفظيًا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة
 أو كسبًا وإذا كان عارضا لأفراده لم يلزم من تصور أفراده
 بالكنه بديهة تصور عارضها أصلا وإليه أشار بقوله **وهو**
فرع الاشتراك والبديهي الدليل والمحل هو هو هذا رد على
 التزل أولًا بأنه ممنوع وأنه لا بد من دليل ضروري لكن
 المحل هو هو والوضع يختلف وجودا وعدمًا ولا يشترط
 وجوده إذ قد لا يكون للدليل وجود فكلما يكون وجوديا
 يكون عدميا لعدم القيم الدال على عدم المطرف فأن استدله
 بصرف المقدمتين في نفس الأمر على صدق المدلول
 فيها لا بوجودها في الخارج على الوجود المدلول فيه فان

الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين **وقد لا يوجد** هذا جوابا
التزل ثانيا بانه ممنوع بل الكوجبة ما حكم فيه بانه ما صدق عليه
الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان نحو قولك شريك
الباري متنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في
الخارج كقولك من يد اعمى وصدق المحمول على الموضوع وهو
المعتبر في الالجاب اعم من وجوده له **وبان الحد بالاجزاء اعم امثاله**
او علة وموضات اي واستدل ايضا بانه الوجود لو كان مكتبا
لكان اما بالحد او الرسم والقسمان باطلان اما الحد فانما يكون
بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد وان لم يكن بسيطا بل
مركبا فاجزائه اما وجوداته امثاله فيكون الجز مساويا
للكل في الماهية او لا يكون اجزائه وجوداته فعند الاجتماع
بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجودا لابدات
يحصل امرنا يد على تلك الاجزاء هو الوجود والافلا وجود
هناك اصلا اذ ليس ثم الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات بل
ذلك الامر الزايد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود
عارضاتها مسيما من اجتماعها فتكون تلك الاجزاء علل الوجود
ومعوضاته لاجزائه فيكون التركيب في فاعل الوجود او بال
لا فيه والمقدم خلافة **والرسم قاصر ولا اعرف منه هذا وجه**
بطلان تعريفه بالرسم وهو ان الرسم قاصر لا يفيد معرفة كنه
الحقيقة والتزاع فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم
واضافات الرسم يجب ان يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود

بالاستقرا

بالاستقرا فاننا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من
كل ما تناول تعريفه به **ويستقضى بالتركيبات** اي يستقضى ما تقدم
بساير التركيبات التي علم تركيبها يقينا اذ نظرده بعينه **السكنية**
مثلا فنقول ان كان اجزاه سكنيين ساويي الجز الكل في
الماهية والافان حصل عند الاجتماع امرنا يد عليها نسبة
عن اجتماعها عارضاتها هو السكنيين كان التركيب في علل
السكنيين ومعوضاته لافيه وان لم يحصل كان السكنيين
محصن ما ليس بسكنيين **ومنع تماثل الوجودات وهو مجموع**
اي ويستقضى بان منع كونه الوجودات التي هي اجزائه تماثله
مع ذلك وهي الوجودات الجزئية فليست تماثله عندنا بل
هي مختلفة الحقايق لانها عين الحقايق المختلفة المضافة
اليها في الخارج فانه الوجود المطلق بالاطلاق الاضاف وان
كان مشتركا بينها عندنا اشتراكا معنويا لكن اشتراكه متداشرا
الماهية المطلقة بين الماهيات الجزئية فلا يمتنع اختلاف
جزئياته بالحقايق وكلما كان كذلك جاز ان يكون من جزئياته
ما فيه وصف لا يوجد في غيرها هذا ما ظهر في معناه
علي يقين من هذه النسبة **والرسم قد يفيد الكنه ولا اعرف**
مصادره اي وقولهم الرسم لا يفيد معرفة الكنه غير مسلم لجهل
ان يكون من الخواص ما يصوره موجب لتصوير كنه الحقيقة
وان يكون للوجود خاصة كذلك وقولهم لا اعرف من الوجود
مصادره على المطلوب فانه من لا يسلم كونه بديها وبديهي

عما

انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقوله كونه اعرف يتوقف
 علي كونه بديها فتوقف مقدمة الدليل علي ثبوت المدعي
 وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا **وقيل لا يتصور لانه**
بتميزه وهو ليس غيره وانه سلب يعقل بعد الوجود من
المنكرين لهداهة الوجود من ادعي انه لا يتصور اصلا لا ابرا
ولا كسبا لان تصورهما كما يكون بتميزه عن غيره وهو اي التميز
بمعني انه ليس غيره ومعني انه ليس غيره سلب مخصوص فيتم
تعقله علي تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق
لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم
الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم علي تعقل
الاخر قلنا لا بمعرفة تميزه اي قلنا في الجواب ان تصور
بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بمعرفة تميزه عنه حتي يجب
في تصور تعقل السلب الذي هو المنقضي الي الدور نراد
في المواقف بعد التسليم والسلب والايجاب غير الوجود والعدم
وقيل اما الماهية او عارضها فيعقل تبعالها من المنكرين للماهية
ايضا من يدعي انه كسبي يحتاج الي معرف لانه اما نفس الماهية
 كما هو مذهب الاشعري فلا يكون بديها كما الماهيات فانه
 ليس كشي منها بديها انما البديهي بعض وجوهها واما
 عارضها فلا يرد عليها فيكون من عوارض الماهيات فيعقل
 تبعالها لانه العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست
 بديهي فلا يكون الوجود بديها ايضا لان التابع الكسبي اولي

ان

ان يكون كسبيا **قلنا وحيث الثانية** اي كيف يسلم من يدعي ان
 تصور الوجود اول الاويل في النصور ان تعقله تبع لغيره
 فقد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه او نقول
 سلنا ان تعقله تبع لتعقلها كذا نقول هـ
وتتبع تعقل ما هية ما لا مخصوصة اذ يعود الكلام هذا
 جواب ايضا عن دليل ان الوجود يحتاج الي معرف قال
 في المواقف وقد يجاب عنه بانه يعقل العارض تبع للماهية
 المطلقة وانها بديهي وفيه نظر لان الماهية من حيث
 هي هي ما هية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود
 الكلام فيها يعني بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولة
 بل يعقل تبع للماهيات المخصوصة التي ليست بديهي
 فيحتاج الي احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في
 هذا الجواب قاله السيد

صحيح

وهو مشترك للجزم به مع التردد في المخصوصيات يعني ان
 الوجود مشترك اشراكا معنويا اي هو معنى واحد مشترك
 فيه الموجودات باسرها اذ لو لم يكن مشتركا لما امتنع الجزم به
 عند التردد في المخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها
 فاننا اذا جزمنا بوجود ممكن من مابان له سببا فاعليا
 موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن

مفتش

وعلي تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهر فهو متميز
او غير متميز وهكذا تردنا في جميع انواع الموجودات واشتغالها
لم يكن تردنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم
المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا
اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب
فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الي اعتقاد كونه واجبا مع انه
اعتقاد كونه موجودا باق علي حاله لم يتغير اصلا فلولا ان
الوجود مشترك معني لتغير اعتقاده ايضا واورد السيد
هنا بحثا وهو ان يقال اذا تردنا في الخصوصيات فقد
ترددنا في معني الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الي
بعض زال اعتقاد معني الوجود الا ان الباقي في الخالين
بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع
الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا واجاب باننا
نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم
بوضعه وان لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون
الاشتراك معنويا **والقصة عقلا** هذا استدلال ايضا علي
اشراكه معني باننا نقسم الوجود الي وجود الواجب والممكن
ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا الي وجودات هـ
الانواع واشتغالها او نقسم الموجود الي هذه الموجودات
باسرها فان المثال في التقسيم واحد ومدار القسمة
مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة

التقسيم

التقسيم ضم مختص الي مشترك والمراد التقسيم عقلا فلذا شبه
عليه هنا وقال في المواقف لا يقال ان في قسمة الوجود
الي ما ذكرتم الاشتراك اللفظي كما تقسم العين الي الفؤارة
والباصرة لانا نقول هذه قسمة عقلية لا تتوقف علي وضع
ولذلك لا تختلف باللغات ويمكن الحصر العقلي الي الدايير
بين النقي والاثبات بخلاف ما ذكر من التقسيم اللفظي فانه
موقوف علي الوضع والعلم به وتختلف بحسب اختلاف اللغات
ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب فيها
القسمة قال السيد وقيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار
تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤكد الي الاشتراك المعنوي
ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ويرد بان يعود
الاشكال لجواز من ذلك في الوجود **لا اتحاد مقابله اذ لكل**
حقيقة نقي يقابلها هذا ارد علي من يعطل اشتراك الوجود
بالاتحاد مقابله امي العدم وذلك ان العدم مفهوم واحد اذ
لا تمايز فيه بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز
فكذا مقابله الوجود معني واحد ولا بطل العقلي فيها
اذ قولنا الشي اما موجودا او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه
قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات
متعددة بطل ذلك الحصر العقلي قوله اذ لكل حقيقة هو
لبطلان هذا الدليل بعدم تسليم ان العدم مفهوم واحد
بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الي الوجود فان

كان الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان
 الحقايق متعددة ولكل حقيقة منها نفي ابي رفع يقابلها
 والترديد بين الحقيقة المتخصصة ورفعها خاصا بلا شتم
 وان كان الوجود زائدا على الحقايق متعددة بحسب تعدد
 كان ايضا لكل وجود مخصوص بشي رفع يقابله ويكون
 الترديد بين ذلك الوجود ورفعها حقيقة عقلية كما
 ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين
 رفعه حقيقة عقلية **وليس في نفيه عمومًا اثباته فانه لا يقيض**
وجود الموضوع ابي وليس في نفي الاشتراك على سبيل
العموم اثبات الاشتراك لان قوله الوجود غير مشترك يتناول
كل وجود فلا بد من ان يتصور معنى واحدا متناولا
لوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم الجوابي
صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متممًا
فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا نقض
الرعي سائلة لا موجهة معدولة فنقول لا يوجد معنى
مشترك بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا
بينهما بل يكفي تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد
شخص مشترك فيهما اثنين فانه لا يقتضي شيئا مشتركا بينهما
لاستحالة بل يقتضي تصورهما وتلقيقه ان السالبة لا تقيض
وجود الموضوع بل تصورهما فقط قال السيد ويمكن ان
يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود

وهذا

وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما
 لهذا بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الي ان يبرهن
 على خصوصية كل واحد منها **قال الشيخ وابو الحسب هو نفس**
الحقيقة والاقام بالمعروف يعني ان مذهب الشيخ ابي الحسن
 الاشعري شيخ السنة وابي الحسين البصري من المعتزلة ان
 الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكنات ولو كان
 زائدا عليها كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة ابي
 اذا اعتبرت في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج
 عنها لم تكن موجودة فتكون معدومة اذ لا واسطة بينهما
 فيلزم حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامته اتصاف
 المعدوم الذي هو الماهية بالوجود فيقتضي التناقض اذ
 تكون الماهية حينئذ موجودة معدومة معا **ومنع**
كلاما عراضا تقوم بالحقيقة من حيث هي ابي ومنع استدلالهم
بما تقدم بانه يستقضي بساير الاعراض الزائدة على موضوعها
بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم
كان الجسم من حيث هو غير السواد فاذا انضم اليه السواد
لزم اتصاف الجسم الذي ليس اسودا بالسواد فيلزم حينئذ
ان يكون ذلك الجسم اسودا وليس باسود معا وانه تناقض
وضرورة المسبوقية بالوجود في غيره اذ الضرورة فارقة
ابي وما ادعوه هبة على ان الوجود نفس الحقيقة من
ان قيام الصفات الثبوتية بالشئ فرع وجوده في نفسه

تعا

ضرورة فان ما لا بثبوت له في نفسه لم يكن ان يتصف بصفة ثبوتية
 ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة
 بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم
 كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف وايضا لزوم تقدم الشيء
 على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
 ويعود الكلام في ذلك الوجود بان يقال لو كان الوجود السابق
 صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود
 ثالث ويتسلسل مردود ذلك كله بان الضرورة المدعاة انما
 هي في صفة وجودية غير الوجود فان البداهة تشهد بان
 كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع
 وجود الموصوف في نفسه واما صفة الوجود فالضرورة فيها
 على عكس ذلك لانها تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود كما
 ذكر من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء
 على نفسه وتسلسل الوجود الي ما لا نهاية له **وقد لا يزداد وجود**
الوجود فيتسلسل اي وقد لا يكون زائدا وجود الوجود على الوجود
 فيقع التسلسل وانه هو نفسه وهذا ايضا جواب احتجاجهم بان
 الوجود لو كان زائدا على الماهية او جزاء عنها لكان له وجود
 اخر لا متنازع اتصافه بالعدم الذي هو تقيضه وحينئذ تنقل
 الكلام الي وجود الوجود وتسلسل الوجودات والجواب الذي
 اشار اليه انا لان سلم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات
 الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استتمالة في اتصاف

الشي

٢٤
 الشيء بتقيضه اشتقاقا وانما المستحيل اتصافه بالمواطاة وليس سلم
 ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود
 نفسه لا زائدا عليه ولا جزاء منه وكذلك تقول قدم القدم نفسه
 وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين
 في الخارج **والحكم بالواجب والاعل بها فتقدم عليه بالوجود** ذهب الحكماء
 الي ان الوجود نفس الماهية في الواجب وان زاد في الممكن
 بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن
 مفارقة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان
 الناطق ووجوده هو الكون في الاعيان واحتجوا بانه لو لم يكن
 نفسها في ذلك لكان معللا بها والعللة متقدمة على المعلول
 فتقدم الماهية على وجودها بالوجود وببيان انه لو قام
 وجوده بماهية ولم يكن نفسها لكان زائدا اذ لا يجوز ان يكون
 جزاء منها واذا كان زائدا وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة
 اصلا ولو قام وجوده بماهية لكان وجوده وصفا محتاجا
 اليها وانها غيره والمحتاج الي الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله
 عللة وتلك العللة ليست غير الماهية الواجبية والا لكان وجود
 الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فتلك العللة
 الماهية الواجبية والعللة متقدمة تقديما ذاتيا على المعلول
 بالوجود فتقدم الماهية الواجبية على وجودها بالوجود
ومنع كالتايل والقوم اي منع احتجاجهم المذكور وان كانت العللة
 متقدمة على المعلول ولكن كون تقدمها عليه يجب ان يكون

ين

بالوجود هو المنوع فان التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية
 الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندهم والقابل متقدم
 على قبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم
 بعينه من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرة
 ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم
 القابل لا بالوجود فلم لا يجوز تقدم الفاعل كذلك اسي ومنع
 التقدم بالوجود كما يمنع ذلك في القابل وان تقدم بغير الوجود
 وقوله والمقوم هو وجه اخر في منع احتياجهم وهو ان الاجزا
 علة مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة وليس
 ذلك التقدم للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم بالاجزاء
 وان قطعنا النظر عن وجود الاجزاء والماهية فان اذا
 لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم معها
 جزمنا بتقدم اجزاها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود
 لما امكن ذلك الجزم اصلا **والفرق ضروري** اسي الفرق بين صورة
 النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعل سند المنع
 وهي العلة القابلية والمقومة ضروري فان الحكماء اجابوا
 بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد وان يلحظ
 العقل له وجودا اوليا والمستفيد الوجود وهو العلة القابلية
 لا بد وان يلحظ العقل المتلوع بالوجود لانه استفادة ^{صل} الماهية
 محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفده
 عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع النظر

فيه

فيه عن وجوده وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله في
 قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا
 لا متنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب
 ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فامنع
 من دفع لكونه مصادا للضرورة فيكون مكابدة والفرق
 بين صورة النزاع وبين ما جعلته سند المنع بين قد
 انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جواز المستند جواز التنازع
 فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا **وقيل زايدها ما في**
الممكنات فلانها تقبل العدم ومع الوجود تباها هذا ثالث
 الاقوال في الوجود بانه زايد على الماهية اسي الحقيقة في
 الممكن والواجب جميعا وذكر وجه زيادته في الممكن بان الماهية
 الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم والارفع عنها الامكان
 فاذا اخذت الماهية مع الوجود فانها تباها والامكان لاجازات
 تكون موجودة معدومة معا **واذ نفعلها ونشك في وجودها**
ولو ذهنا هذا وجه اخر في الاستدلال على زيادته وهو
 اننا نفعل الماهية الممكنة كما تمثلت مثلا مع الشك في وجودها
 فلا يكون الوجود نفسها ولا جزئها وليس المراد مطلق
 الوجود الذي يقال على الوجودات الخاصة بالتشكيك بل
 الوجود الخاص الذي يعم الذهني والخارجي **ولافادة الحمل**
 هذا وجه اخر ايضا وهو لو كان الوجود نفس الماهية
 كما افاد حملها فايده معنوية وكان قولنا السواد موجود

هية

مع كونه مفيداً فائدة معتد بها لقولنا السواد سواد والموجود
موجود قال السيد والظاهر ان يقال وكان كقولنا السواد
ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءاً
لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون
وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولاً بالكنه
بخلاف حمل الوجود عليه **ولو دخل فيها فاعلم الذاتيات فجنس**
فيتسلسل فصوله اي ولو كان الوجود جزءاً الماهية وداخلاً
فيها لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها
اعم منه فكان جنسها ان كان محمولاً عليها والا كان جزءاً
مشتركا مثل الجنس وتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول
او باجزاء مختصة مثل الفصول هي فصول موجودة لكونها
مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسها
اي لتلك الفصول ايضاً اذ الفرض انه جزء للموجودات
فللفصول فصول اخر موجودة ايضاً ويلزم تسلسل الفصول
وترتب اجزاء الماهية الواحدة الي غير النهاية وهو محال
واما في الواجب فاذا تجرده لم ينفصل او لم يجر هذا لتقليل
زيادة الوجود على الحقيقة في الواجب وذلك ان وجود
الواجب لو لم يكن مقارناً للحقيقة بل كان وجوده مجرداً
قائماً بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية
وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجرداً لان مقتضى
ذات الشيء لا يختلف ولا تتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضاً

مجرداً

مجرداً عن الماهية وقد ابطالناه فيما تقدم فلذلك لم يذكره هنا
واما الفير فيكون مجرد وجود الواجب لعلته متفصلة فلا
يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود مجرداً واجباً لاحتياجه
في تجرده وقيامه بذاته الي غيره سواء كان ذلك الفير وجوداً
او عدمياً هذا خلف **ومبدأه مع التجرد وهو عدم** هذا
وجه اخر وهو ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فلو كان هو
الوجود المجرد القائم بذاته فامبدأ الممكنات اما الوجود
وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل
وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون وجود كل شيء من
الاشياء الموجودة مبدأ لكل شيء منها حتي لنفسه وعلمه
لان الموجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلان
اظهر من ان تخفي **والثاني** يقتضي ان يكون التجرد وهو
عدم جزءاً من مبدأ الوجود اي فاعله وانه محال بوجه
وعلي هذا الثاني شبه المصنف وقوله **او نعم ولو بشرط** اي
مبدأية الوجود وهذا جواب سوال او رده في المواقف
وهو لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطاً
لتأثيره لاجزاء من الموتر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول
فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه يتخلف
عنه الاثر لفقده شرطه اي شرط يمكن اجتماعه معه مساو
وجود الواجب الذي جامع له الشرط ويعود المحال وهو
جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتي لنفسه وعلمه **وكون**

ته

وجوده الخاص لا يشفي هذا رد لجواب بعض الفضلاء عن
الوجهين المتقدمين بأن النزاع في أن وجود الواجب عين
ماهية أم لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات إذ
لا يقول كل عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقة
تعالى والألاك حقيقة تعالى أمور متعددة مقارنة
للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لساير
الوجودات الخاصة المشتركة لها في مطلق مفهوم الوجود
فإن ما صدق عليه أنه وجود ليس في الواجب أمر أزيد
بل هو عين ماهية الواجب وقايم بذاته وهو المجرى المقتضى
لخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقايمه بذاته وهو
المبدأ للممكنات وأما حصة الواجب من مفهوم الوجود في
الاعيان فزائدة على ماهية **قال المصنف** وهذا الجواب
لا يشفي غليلا فإنه اعتراف بأن حصة الوجود في الاعيان
عارضه لما هية تعالى كما أنها عارضة لما هية الممكنات
والتشكيك وجواز المخالف كما ماهية والتشخيص يدفعها هذا
اعتراضان على الوجهين أحدهما أن الوجود مقول على
أفراده بالتشكيك فيكون عارضا لما تصدق عليه من أفراده
فالاشياء التي يصدق على كل واحد منها أنه وجود موجود
مختلفة في الحقيقة لأن الاشتراك في العارض لا يوجب
الاتحاد في الحقيقة فقد يكون الوجود الخاص الذي في
الواجب هو المقتضى للتجرد والقيام بالذات والمبدئية ولا

يلزم

يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدأ
لاختلاف الوصفين حقيقة وثانين أن نطرح هنا مونة
بيان التشكيك ونقتنع بمجرد المنع ونقول وإن سلمنا أن الوجود
أمر مشترك معني بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز
أن يكون ذلك المشترك عارضا لأفراده وإن تكون حقايق
الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب
لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد
والمبدأية ويكون الوجود في ذلك كما ماهية والتشخيص
العارضين مما تختلفا فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما
ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب
الحقيقة مع الاشتراك فيها **قال السيد** إذا كانت الوجودات
متخالفة في الحقايق ومشاركة في العارض الذي هو الوجود
المطلق على كل وجود حصة من ذلك العارض في الممكنات
ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة
فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء **فهذا الجواب** الذي طرح فيه مونة
التشكيك إذا عرفت كان بعينه جواب ذلك البعض من
الفضلاء **والعدومات تتمايز لعدم الشرط والصند وغيرها**
يعني أن العدومات التي هي من جملة المعدومات المختلف
فيها هل تتمايز أم لا اختار هنا أنها تتمايز في الخارج بلا اشتبا
كما أن تتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها ما لا يشك
فيه أيضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة

فيه واما المعدومات ففي تمايزها وتغايرها اللازم للتمايز
 خلاف وكذا عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد
 عن محل يصح وجود الاخر فيه وكذا غيرها والذي في المواقف
 دون غيرها اى غير عدمي الشرط والصدق فان عدم غير الشرط
 لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد
 الاخر ولعله اراد بغيرها ان صحت النسبة كالحمد والجنس اذ
 يوجب عدمها عدم المحدود والنوع والحد **وقيل لا اذ**
لا اشارة اليه فلا يعقل هذا قوله اخبر بنفي التمايز لان
 المعدوم نفي صرف لا اشارة اليه اصلا فلا يعقل لان كل
 ما هو متميز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان
 التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة
 وما لم يكن ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم
 بمتميز اصلا **وقيل تتناقض** اى هذا القول تناقض لان حكم
 على القئات بعدم الاشارة والتعقل مع ان الحكم على الشيء
 فرع عن تصوره وتعقله والاشارة اليه هو هو
والحق انه فرع الوجود الذهني اى والحق في الخلاف في
تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني لانه لا تمايز
بين المعدومات الا في العقل وتلك الاحكام اما تتصف بها
المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ
لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتي يمكن اتصافه
فيه بشي ثم فرق بين مفهوم المعدوم وما صدق عليه اى

وفرق

انظر المقام في هذا

وفرق حينئذ بين المفهوم والمصدق فيقال ان كان التمايز
 الحاصلا في العقل لوجودها في الذهن لم يتصور معدوم
 مطلقا بل كل ما تتصوره من المعدومات والعدميات ومفهوم
 المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن
 فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق
 الذي لا وجود له اصلا وان لم يكن لها وجود في الذهن
 تصور تاما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا هنا
 مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متميزة **قال غير**
ابي الحسين والخلاف من المعتزلة المعدوم الممكن شي هذا
 قول المعتزلة غير ابي الحسين البصري وابي الهذيل الخلاف
 والكعبى ومثبه من البغداديين بان المعدوم الممكن شي
 اى ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان
 الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع
 كونها متقرة متميزة في الخارج وانما قيدوا المعدوم
 بالممكن لان الامتناع منه متقرر منفي لا تقرير له اصلا اتقا
والثابت من كل نوع افراد غير متناهية وانه ينفي المقدورية
 يعني ان الثابت من كل نوع عندهم والمتقرر من الذوات
 في العدم هو افراد غير متناهية من الانواع الممكنة وهو
 يستلزم نفي ان يكون مقدورا لان الذوات ثابتة ازلية
 فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال لانا
 نشبته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كانت

قا

للقدرية تأثير كان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في
 الحال مع انه لا حال عندكم امر محال او يقول من اثبت
 الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جعلها الوجود
 عندكم لا تتعلق بها القدرة فانه الاحوال كما علمت ليست
 معلومة ولا مجهولة ولا مقدرة ولا معجوز عنها واذا
 لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه
 موجد للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح قال
 السيد لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في انصافها
 بالوجود لا نأقول ذلك لانصاف امر عدمي فلا يكون اثر
 للموت قال وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات
 متصفة بالوجود لا انها توجد لانصاف والفرق بين الاثنين
 ان الصانع يجعل الثوب متصفا بالصنع وان لم يكن موحدا
 لانصافه به ويكون المعدوم اعم من المنفي فغيره فثابت فكذا
 المنفي لصدقه عليه هذا رد ايضا على المعتزلة بزيادة علي
 نفي المقدورية انه لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم
 المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا
 فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عن مفهوم المنفي ولو
 لم يكن متميزا عنه كان المفهوم العام عين المفهوم الخاص وهو
 محال فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره
 ثابت عندكم ومفهوم المعدوم صادق على ما صدق عليه
 المنفي وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي

ثابت

ثابت هذا خلف والتميز لا يوجب كما وافقونا عليه هذا رد علي
 اجتماعهم بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الاول فلات
 المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء لا بتميزه عن غيره ولا
 لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير وايضا فان بعضه
 مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا التميز
 بين المعدوميات لما عقل انصاف بعضها بالمرادية او المقدورية
 دون بعض واما الثاني فلان كل متميز له هوية يشار اليها العقل
 وذلك لا يتصور الا بتعيينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف
 لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا
 الوجه كما اشار اليه المصنف هو النقص بما وافقونا على انه
 منفي كما مستنعات فان بعضا كشرية الباري متميز عن بعض
 كاجتماع الضدين والخياليات كبر من رقيق وجبل من ياقوت
 فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن
 جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة وعند
 ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان تنصف
 الجواهر هناك بالاعراض وكنفس الوجود فانه متميز عن العدم
 وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة وكالتز
 فان ماهية متميزة عن غيرها وليست متفرقة حال العدم
 وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الي بعض
 وتمايزها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم
 بل حال الوجود وكالاحوال فانها متميزة وليست ثابتة

م

م

عندكم في العدم الا ان النقص بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال
كانه قيل المفومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متميزة
وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في
غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة
وقد تبين ان ثبوت المعدم الممكن يتا في كونه مقدورا وكونه
مرادافا ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادفة
ايضا فلا يمكن اثبات ثبوت بكونه مقدورا ومرادافا بعض
دون بعض وبالجملته فالتمييز الذي ادعيت ثبوت المعدم
الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز
الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والالكان المنفي ايضا
ثابتا وان اردتم به غير ذلك القدر منعناه فلا نسلم ثبوت
المعدم وعليكم اولا تصويبه حتي يعلم انه ما ذا وبيات
ثبوت المعدم الممكن حتي نصدق به وعليكم ثابتا بيان
كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فاننا من ومرار المنع في
المقامين **والامكان عقلي** هذا رد ايضا على احتجاجهم بان
المعدم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدم
الممكن والامكان صفة ثبوتية لما ياتي فكان المتصف
به ثبوتيا كما مر من ان انضاف غير الثابت بالصفة الثبوتية
محال فاشار الي جوابه بان الامكان لا نسلم انه ثبوتي وانما
هو اعتباري يعتبره العقل كما سيأتي هناك **قال غير ابي عيا**
لها صفات الاجناس فالعايدة الي الجملة الحياة وما يتبعها

اي قال غير ابي عياش انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس ككون السواد سوادا والياض بياضا والجوهر
جوهر والعرض عرضا والصفات على الاطلاق اما عايدة
الي الجملة اي البنية المركبة من امور عدة او الي التفصيل
اي الي كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها فالعايد
الي الجملة هو الحياة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة
والكراهة وغيرها فانها تحتاج الي بنية مخصوصة مركبة
من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور
حلولة الحياة في الاعراض المركبة **والي التفصيل اما للجواهر**
فالماصل حالتي الوجود والعدم الجوهرية اي والعايد الي
التفصيل اما للجواهر والاعراض فللجواهر اربعة انواع من
الصفات الاولى الصفة الحاصلة للجوهر ما لتي الوجود
والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس **وما**
بالفاعل الوجود الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو
الوجود فان الفاعل لا يثريه في الذات لانها ثابتة او لا
واثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهر الانا لما هي
غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا
بصفة الوجود **وما يتبعه التميز الثالث** ما يتبع وجود الجوهر
وهو التميز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية
بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذ فرض انه

تعالى خلق جوهر واحد فقط كان له في اول حدوثه كون بدو
شي من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة **والشرط**
بالحصول في الخيز الرابع الصفة المحللة بالتمييز بشرط الوجود
وهو الحصول في الخيز اي اختصاص الجوهر بالخيز ويسمونه هذا
الحصول بالكائنية ويقولون انه محلل بالكون وعندهم ان
الجوهر الفردي ليس صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له
بكونه اسودا وابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسودا لاهل
السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة
واما الاعراض الثلاثة الاولى اي واما الاعراض فلها الاربعة
الثلاثة الاولى اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم
وهي العرضية التي هي من صفات الاجناس وما بالتفاعل
وهو الوجود والصفة التابعة للوجود وهو الحصول في
المحل فانه العرضية ليست علة للمحل في المحل مطلقا بل
بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعله امرا
زائدا على نفس العرض **وقيل الجوهرية التميز فابن عياش**
ينفيها حال عدم **والشتم** يشتمها مع الحصول في الخيز
والبحري دونه ويثبت عدم صفة اي ومنهم من قال
الجوهرية نفس التميز كابت عياش والشتم والبحري فلا
يكون التميز عندهم صفة كما مر على حده وابت عياش ينفيها
حال عدم لانه التميز علة للحصول في الخيز فلا ينفك عنه
معلوله وليس المعدوم حاصل في الخيز قطعا فلا يكون له

تمييز

٢١
تمييز ولا جوهرية لانها عين التميز فلذلك اثبت الذات غالية
عن صفات الاجناس وابو يعقوب بالشتم يشتمها فيه لانها
متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهر مع اثبات الحصول
في الخيز لانه معلول التميز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البحر
يشتمها لالتحادها وامتناع انتفا الجوهرية دون الحصول في الخيز
فانه معلول للتمييز بشرط الوجود فلا يثبت حال عدم والبحري
هذا مختص من بينهم باثبات عدم صفة وانفق من عداه
عليه ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة **وقالوا بعد**
العلم بان للعالم صافا عما قادرا **وما احتاج الي اثباته بالليل**
اي وغير ابن عياش من القائلين بان المعدومات ثابتة
ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم
صافا قادرا عما احتاج الي اثبات وجوده بالدليل
فانهم لما جوزوا ان تصاف المعدومات بالصفات لم يلزم
من ان تصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا
بل يحتاج في العلم بوجوده الي دليل **والحال بطلانه ضرورة**
وان غير التفسير فلفظي قال في المواقف وبطلانه ضرورة
كما عرفت من انه الموجود ماله تحقق والمعدوم ماله
كذلك اذ لا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة واتفاقا
فان اريد نفي ذلك فهو سفسطة وان اريد معنى افسر
لم يكن النفي والاثبات متوجهين الي معنى واحد فيكون
التراجع لفظيا قوله وان غير التفسير اي بان يفسر الموجود

مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا يتحقق له اصلا فيصور
هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعاً لقوله فلفظي اي
الخلافا لفظي حينئذ لاننا ننفي الواسطة بين الوجود والمعدوم
بمعني الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون
الواسطة بينهما بمعنى اخر ولا نزاع لنا في ذلك **وانتبه الامام**
اولا والقاضي وابوهاشم كالوجود اذ لا يتصف بهما بنقيض
ومعنا اي اثبت الخال امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر منا
وابوهاشم من المعزلة وهو اول من قال بالخال منهم ومجتهم
الوجود ليس موجودا ولا زادا وجوده على ذاته لا يشارك
سائر الموجودات في الوجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي
ذاته فقد زاد وجوده على ماهية وتسلسل وجود بعد
وجود الي غير النهاية ولا معدوما الا ان تصف الشيء بنقيضه
ومعنا اي هذان الدليلان بان الوجود موجود ووجوده
نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا
بامر زايدي نعم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر
زايدي عليه كما مر وامتيازهما عما عداه بقيد سلبى وهوان
وجوده ليس زايديا على ذاته اصلا فلا تسلسل او معدوم
وانما يمنع ان تصف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا
الوجود عالم او الموجود معدوم اما ان تصفه بنقيضه
بالنسبة والاشتقاق فلا يمنع فان كل صفة قائمة بشي
فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم

مع ان تصف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا يبعد في
ان يصدق ايضا الوجود ذو ولا وجود **وكا للونية والاقام**
المعنى بالمعنى هذا مثال للخال اخرج به مشبهه ايضا وهو
ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه
وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابضية
البصر وضالان خصوصية الفصل مجهولة البصر الذي
هو من اثارها معلوم فغيره عنها كما يعبر عن فصل الانسا
بالناطق مثلا فانه الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصيصها
التي هي فصولها غير جدا فنقول الجزان ان وجداهما معينا
اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم احد
ذيتك الجزين بالآخر والالم يلتم منها حقيقة واحدة
وحدة حقيقية وسنبطله وان عدما معا واحدهما
فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وان
مخال بدية **والترجم والتميز هني** هذا اختيار المصنف جوابا
عن احتجاجهم قال في المواقف قلنا المختار انهما موجودا
قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه محال وحيث
عليه سنبطله او يمنع الملازمة اي تقول هما موجودان
ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانها في الخارج شي واحد
ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتي يقوم احدهما
بالاخر فيه لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج
شي هولون وشي اخر هو القا بعض للبصر يقوم ذلك الشيء

الاخر به اي بالشئ الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك
 الاخر بل السواد لون ذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبحر
 ولا تمايز في الخارج **ولا تمنع صورتان بسيط باستعدادين او شرطين**
 قال في المواقف وشرحه فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا
 في الخارج ولم يكن له جوف فيه بل في الذهن فقط يلزم ان
 يكون البسيط في الخارج صورتان ذهنيان متفايرتان
 مطابقا لذلك البسيط اعني صورتين اللون وقابض البحر
 محال بالضرورة لان مطابقة احدي المتفايرتين اياه يناه
 مطابقة الاخرى له بديهة قلنا لا نسلم استحالة اي
 استحالة ان يكون البسيط ثانيا تلك الصورتان وانما جزمك
 بذلك اي بكونه محالا انما هو من بديهة وهمك لا لفك
 بالصورة الخيالية كما لمنقوش على الجدار والمتمايل في المرأة
 فان صورتين مطابقتين من الصور الخيالية يستحيل
 مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الي ان
 الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور
 التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور
 الخيالية ينزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعداد
 تعرض للنفس بحسب شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي
 هذه الشروط تلك الاستعدادات من مشاهدة جزيات
 اقل او اكثر بيان للشروط وقوله والتنبه عطف على
 المشاهدة لمشاركة ومباينات اي مباينات تلك الجزيات

بحسبها اي بحسب تلك المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار
 المشاهدة قطعا لم يستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل
 النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا
 فارسم فيها او في بعض الالاتها صورة مطابقة فقط وان
 تعقل صورة اخرى مطابقة لبني نوعه كما اذا شاهدت
 مع زيدا افراد كثيرة من الانسان فانزعجت بمخالف الشخص
 صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا في نوعه
 وان تعقل صورة اخرى تشاركها اي تشارك ذلك الشخص
 وانته بتاويل الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة
 الاخرى المشاركون له في جنسه كما اذا شاهدت مع افراد
 الانسان افراد الفرس ايضا فانزعجت منها صورة ماهية
 الحيوان المطابقة لزيد ولبني جنسه انتهى شيخ الاسلام
 زكريا لكن يرد على هذا الكلام ما اشتهر من كلام القوم
 ان الصور الذهنية المرتسمة في الذهن موافقة للصور
 الخارجية بحيث لو اخرجت كانت بعينها الصور الخارجية
وقسموه الى مغلل وغيره اي قسم الحال مثبتوه الي مغلل
 اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما
 مغلل المتحركة بالحركة القائمة بالمتحرك والي غير
 مغلل هو بخلاف ذلك فيكون هالاثابتا للذات لا بسبب
 معني قائم به نحو اللونية للسواد والرضية للعلم والجوهر
 للجوهر والوجود عند القايل يكونه زيدا على اما هية

فان هذه احوال ليس ثبوتها لئلا يربطها بسبب معان قائمة بها **قالوا**
والذوات بما تتمايز ويلزمهم التجميع بلا مرجع اي قلوا الذوات
كلها متساوية في انفسها وانما يتمايز الذوات بعضها عن بعض
بالاحوال القائمة بها وهو باطل لان الذوات المتساوية لا بد
ان تختص كل منها بحال حتي يتصور تمايزها بالاحوال فاما
ان يكون ذلك للاختصاص بالامر يقتضيه وانما تجميع بلا مرجع
واما ان يكون الامر وذاك الامر اما ذات فالكلام في اختصاص
من بين ساير الذوات بالجمعية او صفة فالكلام في اختصاص
الذات بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات الذي
هو التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في
اللوازم ضرورة **لا التسلسل في الاحوال فان الحال سلب**
اي ولا يلزمهم التسلسل في الاحوال الذي الزموه كما اجاب
الامام الرازي بان مفهوم الحال سلب اذ معناه كونه ليس
موجودا ولا معدوما **ويمنع اتصافه بالتماثل والاختلاف**
اي يمنع اتصاف الاحوال بهما ردا علي ما اجيبوا به من ان
الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها
مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متميزة
لخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف فاجاب الامام
الرازي بان ذلك جهالة لان كل امرين ينتهي اليهما العقل بوجه
من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من
الاخر او لا فعلي الاول بينهما تماثل وعلي الثاني بينهما خلاف

فلا يخرج عنها **قال** وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف
اما صفة موجودة او هالا وعلي التقديرين لا يقوم / لا
بالموجود اما علي الاول فلان وجود الصفة فرع وجود
الموصوف واما علي الثاني فلان الحال لا تقوم الا بالموجود
فاطلاق التماثل والاختلاف علي الاحوال يكون بمعنى اخر
فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بها بالمعني الاول بها
لكن بعد تقرير الامام هذا الجواب نزيه كما زينه الزاير
التسلسل واجاب بما تقدم من ان مفهوم الحال سلب **قال**
السيد وهذا الجواب انما يتمشي اذا ادعي ان مفهوم الحال
مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال
حال زائدة علي نفسه حتي يتسلسل واما اذا ادعي ان
الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا
فلا يتم ذلك الجواب / لا اذ قيل ان الخصوصيات ايضا سلب
قال واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم او الحال
احكام فاسدة مبنية علي اصول باطلة فلذلك امرضنا عن
الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهها **والترام التسلسل**
وجه كما الزموا التسلسل رده الغزالي به سيد باب اثبات
الصانع **قال** المصنف وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتم
علي امتناع التسلسل في الامور الموجودة والزامهم لا ينافي
هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا
يتمنع في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات

والسلوب اتفاقاً لكل شيء حقيقة هو بها مغايرة لما عداها
لزم أو فارق هذا مبحث معروض الوجود والعدم وهو الماهية
فأخبر بان لكل شيء كلياً كان أو جزئياً حقيقة هو بها مغايرة
للامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازماً لها لا ينفك
عنها أصلاً فإين ما وجدت هي كانت معروضة له كالروحية
اللازمة لماهية الاربعة او مفارقة لها كالكتابة للانسان
فليست من حيث هو احد النقيضين لانها من حيث
ليست اي ليست الماهية من حيث هي ماهية اعدم
النقيضين من الوجود والعدم مثلاً اي ليست موجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شياً من المتقابلات
علي معنى ان شياً منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها
فيها لا علي معنى انها ليست متصفة بشي منها فانها يستحيل
خلوها عن المتقابلات من الاتصاف بواحد من
المتناقضين **وانسانية زيد ليست التي في عمر ولا غيرها**
اي والانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية ليست
التي في عمر ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في
زيد او عمر وكلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيشة بل
كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة
قيدها ان خارجاً عن الانسانية يلحقها بعد النسبة الي
الوحدة والتعدد فهي **مع الغير مخلوطة وبشرط وتوجد**
يعني ان الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة
وبشرط

وبشرط شيء ووجودها في الخارج لا امرية فيه فان وجود
الاشخاص المخلوطة بين لاسرة به وهي عبارة عن
الماهية الكلية والشخص فاما هية المخلوطة موجودة
قطعا وتحت في بان الشخص هل هو مركب في الخارج
من الماهية والشخص او مركب منها في الذهن فعلي الثاني
لا يلزم ان تكون موجودة في الخارج **وبقيد التجريد بشرط**
لا ولا توجد الا في الذهن اذ لا حجر في التصور اي واذا
اخذت بشرط المخلوطة عن اللواحق سميت مجردة وبشرط
لا شيء ولا توجد في الخارج وهل توجد في الذهن على
القابل بالوجود الذهني قيل لا توجد لان وجودها في
الذهن من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن
جميعها كالوجود الخارجي وقيل توجد وهو الذي اختار
هنا لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتي عدم نفسه ولا
حجر في التصورات أصلاً فلا يمنع ان يعقل الذهن الماهية
المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبر
معزاة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر
متصفة ببعضها الا ترى انه يمكن الحكم علي المجردة مطلقاً
باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم علي شيء الا بعد تصويره
والمطلق لا بشرط ويعبر فيها فيوجد اي واذا اخذت من
حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للقوارض
والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اهم من الاولى

وقد وجدتي في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود
الاخص في الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه فتكون المطلقة
ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشياء
خارجيا **في بطل المثل** اي وجود فرد من الماهية الانسانية
يكون ذلك الفرد قابلا للزيد وعمر واي لتخصيصها باطلا فلو
لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتشابهة
في زمان واحد **والماهية بسيطة او مركبة منها اذ في العدد**
ولو غير متناه الواحد يعني ان الماهية منها بسيطة كالوجود
ومركبة من بسيطة لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان
غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان
الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ العدد فكما ان
عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات
كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه اعداد اية امور
غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام او لا **والاشياء**
اما متداخلة بعضها اعم مطلقا او مقوم اولا او من وجه
يعني ان اجزاء الماهية المركبة اما متداخلة ان صدق
تغطها على بعض سواء كانت متساوية او غير متساوية
واما متباينة ومشهورة ان المتداخلة يكون بعضها اعم من
بعض فلا تتناول المتساوية فتمتاج الي جعلها قسمين ثلثا
والاظهر في العبارة ان تقسم الاجزاء الي متصادقة ومتباينة
ثم تقسم المتصادقة الي متساوية ومتداخلة قال السيد

اما المتداخلة فان صدق كل واحد منها على كل افراد الآخر
فهما متساويان كالخمس والتمركز بالارادة اذ اعتبر ماهية
مركبة منها وان لم يصدق كل واحد منها على كل افراد الآخر
مع كونها متصادقة في الجملة فيبينها عموم وخصوصا اما
مطلقا والخاص اما ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون
في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر
منها ماهية واحدة او لا يقوم العام الخاص بل يكون الامر
بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو
المقوم للحيوان الذي هو جنس والمراد بالمقوم هنا المعين
والمحصل لا بمعنى الداخل في القوام علي ما هو المتعارف
واما من وجه نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية
لان الماهيات الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم
من وجه **واما متباينة كالشيء مع العلة من الارتفاع او معلول**
هذه قسم المتداخلة فاما ان يعتبر الشيء مع علة من علته
الاربعة او مع معلوله او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس
اليه فالمعتبر بالقياس الي العلة اما معتبر مع الفاعل نحو
العطافانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الي الفاعل او مع
القابل نحو الفطوسة فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الي
قابلها او مع الصورة نحو الافطس وهو يجرى مجرى الصورة
من الالف او مع الفاية نحو الخاتم فانه حلقة يزين بها
في الاصبع واما المعتبر بالنسبة الي المعلوم فهو الخالق

والرازق ومآلهما مما اعتبر فيه الشيء مقبلا الي معلوله واما
الذي اعتبر مع غيرها فاستار اليه بقوله **وهي متشابهة او متخالفة**
عقلية او فاعلية اي وهي اشياء متشابهة في الماهية
بخواجزار العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة
في الماهية وهي اما متميزة عقلا لاهسا كالجسم المركب
من الهيولي والصورة فان اجزائه متخالفة متميزة في
المقدرون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة
والشجاعة او فاعيا حسا كاعضا البدن وخواخلقة
المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فان الهيولي
الاشكالية محسوسة وخواخلقة المركبة من السواد والبيضاء
المحسوسة بالذات **وايضا وجودية او لا حقيقية او مختلطة**
هذا تقسيم ثان للاجزاء اي اما وجودية باسرها بمعنى ان لا
يكون في مفهومها سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما
حقيقية ام غير اضافية كما مر في الجسم المركب من الهيولي
والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد
او اضافية لخواخلق فان مفهومه مركب من القرب والريادة
فيه وكلاهما اضافيان او مترتبة من الحقيقية والاضافية
لخواخلق فان مركبه من القطع الخشبية وهي موجودات
حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتبارها بتخصيل
السريد فانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولة واما الثاني
وهو ما لا تكون باسرها وجودية فهو القديم فانه موجود

لا اول

لا اول له تركيب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو
عدمي محض لانه غير معقول فان العدميات لا تقبل الا مضاهية
الي الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا
وهذه التقسيمات في الماهية علي الاطلاق اما اذا اعتبرنا
الماهية الحقيقية فلا تكون اجزائها الاموجودة فتكون
وجودية قطعا فلا يتاتي فيها التقسيم الثاني باعتبار
الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية
اذالم تجعل الاضافات من الوجودات الخارجية والنسبة
بين اجزاء الماهية الحقيقية قد تمتنع علي بعض الوجوه
المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجهه علي المشهور
وكالمساواة علي ما قيل من امتناع تركيب الماهية الحقيقية
الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين **وقيل**
الماهيات غير مجعولة لامتناع السلب ومنع الكاذب والعدل
هذا الهد المذاهب وهو ان الماهيات الممكنة غير مجعولة
بجعلها عمل مطلقا بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية
مثلا الجعلها عمل لم تكن عند عدم جعل الجاعل انسانية
لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلبا الشيء
عن نفسه محال بديهة والجواب منع ذلك فلا نسلم استم
بان المعنوم في الخارج دايما مستلوب عن نفسه دايما فاذا
ارتفع الجعل في وقت او دايما ارتفعت الانسانية كذلك
فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج

لته

ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس
 ذلك بحال انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم
 جعل الجاعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا والكلية
 فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتي
 سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها متقرة في الخارج مع
 الانسانية حتي يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية
 والمحال هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدول والاول
 الذي هو السلب مما نقول به **وقيل البسيط اذا لامكان**
اضافة بين شيئين هذا المذهب الثاني وهو ان الماهية
 البسيطة غير مجعولة بخلاف المركبة لان شرط المجعولية هو
 الامكان اذ المجعولية فرع الاحتياج الي المؤثر والاحتياج
 اليه فرع الامكان والامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة
 بل كيفية عارضة لنسبة لا تتصور الا بين شيئين والبسيط
 لا شيئين فيه فلا يتصور عروضة له **فلعله باعتبار الوجود**
وبنفي المجعولية راسا اي فلعله الامكان يعرض للماهية
 البسيطة بالنسبة الي الوجود فالامكان يقتضي شيئين
 لاجزائين حتي يستحيل عروضة للبسيط فلا مجعول الا الصور
 الوجودية واما حقايقها فلا صورة لها في الازل ووجودية
 لا خارجية ولا مثالية مرتسمة في ذات الحقيقة هادئة
 بالحدوث الذاتي كما قيل بل هي نسب واعتبارات انزلية بمعنى
 انها اعيان النسب والاعتبارات الانزلية التي هي امور عدمية

ثبوتية

ثبوتية لاصور وجودية مثالية بمعنى الثبوت في علم الله لا في
 الذهن ولا في الخارج والله اعلم كذا امره بعض المتأخرين
 قوله وبنفي المجعولية اي وباعتبار نفيها فنحو ما يقولهم
 غير مجعولة علي ان المجعولة انما تلحق الهوية لا الماهية
 اي هي عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية
 من حيث هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن
 ذلك المتصور لا انسانا حتي يلزم التناقض وارادوا بالمجعولة
 الاحتياج الي القاعل الموجد والمركب اما ذات فيقوم جزء
 منه باخر او صفة بها بثلث او احدهما والاخر اي المركب
 ذات ان كان قائما بنفسه او صفة ان كان قائما بغيره فالاول
 يقوم ببعض اجزائه ببعض اخر منها والثاني الذي هو صفة
 يقوم بثلث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزائه
 كلها بذكر الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام
 البعض الاخر حتي يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا
 لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذكر الثالث ابتداء ويقوم
 الجزء الاخر منه بالجزء القايم به فيكون قيام الجزء الاخر
 بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القايم به ابتداء **ويشبه**
الاشراك في ذاتي والاختلاف باخراي ويشبه تركيب
 الماهية مشاركتها لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها
 ومخالفتها لذلك الغير في ذاتي اذ يعلم بالضرورة ان ما به
 الاشتراك غير ما به الامتياز وما لم يكن شي منها خارجا عنها

كانت مركبة منها **للاعراض او سلب** اي لا مشاركتها في ذاتي مع
الاختلاف بعارض ثبوتي او سلب اي عارض سلبي يجوز كون
ذلك الذاتي وهو ما ليس بعرض تمام ما هيتهما كافراد البسيط
الذي هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي
هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك
الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها
بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهية
امور ودراهه وليس يلزم من ذلك تركيب الوجود ولا مخالفتها
في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلب فان هذا
ايضا لا يقتضي التركيب اذ البسيط ان قد يستلزم ان صفة
ثبوتية او سلبية ويمتازان بتمام الحقيقة ولا تركيب في
شي منها **ولا بد من حاجة فلا دور كصورة المعجون والعسكر**
اي لا بد من تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزا
بعضها الي بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر
لم يحصل منها ماهية واحدة وحيدة حقيقية كالمحجر
الموضوع بجانب الانسان واورد العسكر فانه مركب من
الاهاد والمعجون فانه مركب من المفردات مع استغنا كل
منها عن الآخر واجيب بان في المزاج صورة نوعية بعة
للمزاج وتحتاج الي الاجزاء الاخر لمحلولة فيها والعسكر
ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية
الواحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والمحجر

في

في ان المركب فيها عين الاهداد باسرها وفي انه يترتب على الكل
فيها ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان
يعتبر هناك هئية اجتماعية باعتبارها تعرضا للامور المتعددة
وحدة اعتبارية الا ان تلك الهئية اذا اعتبرت وجعلت جزءا
من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان
ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك ما لا يقول به عاقل قليل
فاحدة علة اي قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزا
الي بعض في الماهية الواحدة وحيدة حقيقية ولا شك
ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة
لكذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر
وليس الجنس لعدم الاستلزام فهو الفصل فلا يتقاسم اي
وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه وكان الجنس منقسم
في نوع واحد وتقول والا كانت الفصول المتقابلة لازمة
لشي واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلق
ولا عكس **ولا يتعدد القريب منه** هذا مما فرعه الحكماء على
علية الفصل كما فهموا وهو ان الفصل القريب لا يتعدد
فلا يكون لشي واحد سوا كان نوعا خيرا او لا فصلا
قريبا اي في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلوم
الواحد بالذات علتان مستقلتان وقيد الفصل بالقريب
لان الفصل البعيد وكذا المطلق الذي لم يقيد بقريب
ولا بعد يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة

علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس
 للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر
 فان لم فصلا اخر مثلا المبررات فانه ليس قابلا للابعاد ولا
يقوم جنسين او نوعين هذا ايضا مفرع عندهم علي ما تقدم
 وهوان الفصل القريب لا يقوم جنسين ولا نوعين في مرتبة
 واحدة والافلل بسيط اثران ويستحيل ان يكون لنوع واحد
 جنسان في مرتبة واحدة اذ يلزم تخلف المعلول عن علة
 المستلزمة اياه **ويرد بان المحتاج اليه الناقصة ولا تستلزم** اي
 رد قول الحكماء ان احدهما علة بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة
 وانها غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة
 منعنا كون احدهما علة للاخر والحاجة التي يجب ثبوتها
 بين الاجزاء لا تستلزم ما يهكون احدهما علة تامة للاخر
 وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس
 علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم
 للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم ان يختص بالجنس في نوع
 واحد ولا يكون الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد
والعام مع زيادة محصله نوع هذا هو المطابق لقواعد
 الحكماء اذ ما ذكره اول اعينهم وزيفه من ان الفصل علة
 لوجود الجنس في الخارج مخالف لقواعدهم يعني ان العام
 كالحيوان مثلا اذا اعتبرناه مع زيادة محصله كالناطق
 مثلا اي من حيث انه هو الناطق وانه متصل قد
 فيه

فيه من هذه الحيثية ما من شأنه ان يحصله كالناطق
 مثلا كان هو الانسان الذي هو النوع اذ لا معنى للانسان
 الا حيوان دخل في طبيعته الناطق **ودونها جزا اي** ودونها
 الزيادة اذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اي غير
 الناطق مثلا منظر الي الناطق حصلت منها ماهية
 مركبة هي غيرها كان كل واحد منها جزا لها وبهذا
 الاعتبار لا يحمل شي منها علي الاخر ولا علي الماهية المركبة
 منها **مطلقا محمول** اي واذا اخذنا مطلقا من حيث هو
 هو من غير اعتبار ان الناطق بوجه كما اخذناه اولا او
 غيره بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المحمول علي الانسان
والحمل ملاحظة الجهتين اي ومعني حمل الحيوان مثلا علي
 الانسان ملاحظة الجهتين والاعتبار بين المتقدمين
والثعبين غير الماهية لا شراكها دونه يعني ان الثعبين المخصوصين
 كتنين نريد مثلا غير الماهية كالانسان مثلا لان الماهية
 تقبل الشراكة اي لا تمنع من فرض اشتراكها وهما علي
 كثيرين بخلاف الثعبين فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور
 متقدمة بالبدئية وهو موجود **لانه جزا المعين** هذا
 المختار من الخلاف ان الثعبين وجودي لا عددي فهو موجود
 في الخارج عند المحققين لانه جزا المعين الموجود في
 الخارج وجزا الموجود الخارج موجود في الخارج بالضرورة
لا لزوم كونه عدم مثله هذا رد لاحتجاج الامام الرازي

علي كون التعيين امر وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما
 عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا يتميز
 فيه فكيف يتميز غيره واما عدم ما مضافا وهاصله اما
 ان يكون عدما للالتعيين العدمي فيكون هو وجوديا واما
 ان يكون عدما للتعين اخر فذلك التعيين الاخر ان كان عدما
 فهذا التعيين عدم العدم فهو وجود والتعيين الاخر مثله
 فيكون هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعيين الاخر وجودا
 وهذا التعيين الذي نحن فيه مثله فهو ايضا وجود
 فثبت ان كون التعيين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا
 خلف فيكون وجوديا **اذ العدمي ما ليس بثبوته لموصوفه**
بوجوده هذا جواب ما تقدم للفرع بالمنع لذلك اذ المراد
 بالعدمي ما لا يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له في الخارج
 بخلاف نحو السواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو وجوده
 له فهو وجودي والعدمي ثبوته لموصوفه باعتبار وجودها
 في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القائمة بالجسم فليست
 موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوته له واتصافه
 بها انما هو في ذهن ولو كان التعيين عدميا لكان عدما
 وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما
 له وهو ممنوع لان القابل العدمي يقابل الوجودي كما
 ان العدم يقابل الوجود قاله السيد واعترضه الشرواني
 بان لزوم ذلك علي تقدير استلزام العدمي للعدم غير ظاهر

الله الا ان يجعل اللازم لازما محمولا اي يكون العدمي مستلزما
 لكونه عدما اي بحيث يكون العدم محمولا عليه بالمواطاة
المتكلم اذ ظهر متميزا عنها في الخارج منع الاستلزام للدور والتسلسل
 اي وقال المتكلم والمراد به الجنس ان التعيين امر عدمي
 ولو كان وجوديا لتوقف انضمامه الي الماهية علي تميزها
 وتميزها موقوف علي انضمامه اليها فيدور وايضا لو كان
 التعيين موجودا كان معينا اذ كل موجود خارجي لا بد
 ان يكون متعينا في نفسه فكل واحد من التعيين متسا
 للتعينات الاخر في كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين اخر
 يخصه فيتسلسل اذ ينقل الكلام الي ذلك التعيين الاخر فتم
 التعيين متميزا عن الماهية اليها منع لذلك الدور والتسلسل
 وكون التعيين متميزا عن الماهية في الخارج منضم اليها
 بحيث يتحصل منها هوية مركبة فيه هو الذي حاول
 المتكلمون فيه فالتراع لعنظي لان الحكماء يدعون ان التعيين
 امر موجود علي انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز
 عنها في ذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا
 في ايد اعلي الماهية في الخارج منضم اليها ولا منافاة
 بينهما كما ترى **واذ قيل ان علل بالماهية انحصرت في**
الشخص هذا تقليد لعدمية التعيين ايضا بان الحكماء
 الذاهبيين الي وجوديته قالوا التعيين ان علل بالماهية
 بان تكون مقتضية لتعينها اقتضار تام بالذات او

بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها في الشخص الواحد الحاصل من
 الماهية والتعين الذي عمل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين
 اخر والا انك عنها التعين الاول فيختلف المعلوم عن علته
 المستلزمة اياه فقال المستدل على عدمية هاتوكان
 تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له
 علة فعلته ان كانت الماهية انحصرت نوعها في شخصها وان كانت
 القابل فتعين القابل ان كان بما هيته انحصرت نوعه في شخص
 وان كان يقابل اخر لزم التسلسل وان كان بلا قبول لزم الدور
 والكل باطل ولا يجوز ان تكون العلة امرا مابينا فلا يكون
 التعين امرا وجوديا قال السيد وقد يقال في اثبات كونه
 التعين امرا عدميا التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب
 لوجوده في الخارج قال ومنع بان هذا السلب الذي
 ذكرتموه ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون
 اللازم عدميا كون الملزوم كذلك **والا تعدد القوابل وما**
يكشفها فيلزم التسلسل في القوابل او انحصارها في الشخص
 اي والا ينحصر النوع جاز تقدره بتعدد القوابل اما بالذات
 كهيولاته الا فلاك القابلة لصورها الجسمية وكما لنظف
 القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكشفها
 كهيولي العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد
 عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من
 الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات

ولم

ولم يتصور فيه استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الماهية
 فيه في شخص واحد ايضا كهيولي كل فلك بالقياس الي صورة
 النوعية قوله فيلزم التسلسل اي اذا نقلنا الكلام الي شخص
 ذلك القابل الاخر فلو صح الاستدلال على ان تعدد افراد
 الماهية النوعية انما يكون بقابلها للزم تسلسل القوابل
 الي غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف **ثم الوجوب**
والامكان والامتناع ضرورة يعني ان هذه الالفاظ
 تصوراتها وتصورات المشتق منها وهو الواجب والممكن
 والممتنع ضرورة يعرف مفهوماتها من لا يقدر على
 الاكتساب اصلا **وتعريفاتها ضرورة** اي حاصل تعريف
 احدها اما باحد الاخرين او سلبه كقولك في الواجب ما
 يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه **واعرفها اقربها من الوجوب**
وهو الوجوب اي اظهرها واجلاها ما هو اقرب الي الوجوب
 لانه يوكده بخلاف الامتناع فهو منافي للوجود والامكان
 ما لم يصل الي هذا الوجوب لم يقرب الي الوجود وما هو
 اقرب الي اجلي التصورات كان اظهر من غيره **وقد تكون**
جهات والمبحث غيرها اي وقد تكون هذه الالفاظ جهات
 للقضايا وهي غير التي فيها الكلام هنا قال في المواقف
 وشرحه واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع
 التي نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي في
 جهات القضايا في العقل والذكر وموادها بحسب نفسها

وذلك لان المبحوث عنها هنا وجوب الوجود وامتناع الوجود
وامكان الوجود والعدم في جهات ومواد في قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون اخص من جهات
القضايا وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود
الشيء في نفسه وقد يكون مفهوم ما اخر والحاصل اما ان
يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا
زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك
المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في
قولنا زيدا عمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي
جهات القضايا وموادها جارية في تقرير الكل فيقال زيدا
يجب ان يكون اسودا واعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيدا
يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن
بصدده اذ مرادنا بالواجب هنا هو الواجب الوجودي لا الواجب
المبانيء او السوادية او غيرها وكذا الحال في الممتنع والممكن
والا فلوازم الماهيات واجبة لذواتها اي وان لم تكن هذه
غير جهات القضايا وموادها بل كانت غير الكات لوازم
الماهيات من قبيل الواجب الذي ينشأ عنه وليست كذلك
فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنمضي به وجود
حمل الزوجية على الاربعة وامتناع انفكاك الاربعة عن
صفة الزوجية وجوب الحمل الذي بين الاربعة والزوجية
غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء وجوده فان الاربعة

واجبة

واجبة الزوجية لا واجبة الوجود والزوجية واجبة الحمل
والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها **وهي**
والقدم والحدوث اعتبارية يعني ان هذه الالفاظ من الوجوب
والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث امور اعتبارية
لا وجود لها في الخارج **والا تسلسل** اي ولو كانت وجودية
لا اعتبارية للزم التسلسل فانه لو وجد فرد من القدم
مثلا لقدم ذلك الفرد والالك ان ذلك الفرد حادثا مسبقا
بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك
موصوفها عنها فاذا كانت مسبقة بالعدم كان الموصوف
ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم **وكذا كل ما تكرر نوعه** اي
وكذلك كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اي فرد
كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتي
يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقة ومرة
على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له
في الخارج والالزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة
الموجودة فالحدوث ايضا لو وجد فرد منه لحدث والا
لكان قد سبقا لموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث
قد سبقا والبقا فانه لو وجد بقي والا لا يتصف بالبقا واذا
كان البقا فانما لم يكن الباقي باقيا والموصوفية فلو
وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصو
افري والوحدة فلو وجدت لكانت واحدة والالكات كثيرة

فيه

فتقسم الوحدة والتعين فلو وجد كان له تعيين اخر قال
 المصنف والمنع ما ذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه
 قال السيد وتلخيصه ان ما حقيقة غير الوجوب فانه لا يكون
 واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقة الوجوب
 فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد علي ذاته **وما سبق**
الوجود اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات
 تاخره عن وجود الموصوف كالوجود فانه علي تقدير
 كونه زائدا يجب ان يكون من المقولات الثانية اذ لا يجب
 ان يكون شئونة للماهية متأخر عن وجودها بل يمتنع ذلك
 وكالحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب
 تاخيرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان تكون
 اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز ان تصاف الماهية حال
 عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة
وقيل وجودية قال في المواقف ونزعم بعض المجادلين
 انها امور وجودية قال السيد اي هذه الامور الثلاثة
 سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا **اذ نقضها**
عدم لصدقه علي المعدوم هذا تعليل انها وجودية بان
 نقضها عدم فنقيض الوجوب اللا وجوب والامكان اللا
 امكان وهو عديم فالوجود والامكان وجودي والا لزم
 ارتفاع النقيضين **ولتحققها وجد فرضا** ام لا هذا تعليل ثان
 بان الوجوب لو كان امرا عديما لم يتحقق الا باعتبار

العقل له اذ لا يتحقق للعدمية في انفسها انما يتحقق باعتبار
 العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر
 العقل وجوبه والتالي باطل لان الواجب واجب في نفسه
 مع قطع النظر عن غيره سوا وجب فرض من العقل اولم
 يوجد فرض اصلا بل ولو فرض عدم العقول كلها لم يقد
 ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به عن كونه واجبا
 وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا **ولان**
هو لا كلاً هو هذا تعليل ثالث وهو لا يتسبب في
 لافرق بين الامكان المكفي ونفي الامكان والوجوب
 المكفي ونفي الوجوب فقولنا امكانه لا اي عديمي ولا
 امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين
 العدمية وكذا قولنا وجوبه لا ولا وجوب له وهو قبيح
 من الوجه الثاني لان محصولهما انه لو كان الامكان او
 الوجوب امرا عديما لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا
 الا ان الملازمة هناك تثبت بان العدمي لا يتحقق له
 الا باعتبار العقل وهنا بان الاعداد لا تمايز بينها **ونقضت**
بالامتناع اي نقضت التمايز الثلاثة بالامتناع فيقال
 علي الاول ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال لا يخلو
 مفهوم عنهما معا بان لا يصدق شي منهما عليه واما
 ارتفاعهما بمعنى خلوها عن الوجود فلا استمالة فيه
 فانك اذا اعتبرت شئ مفهوم الوجوب مثلا لشي كان

نقيضه رفع ثبوته لم فلا يجتمعان ولا يرتفعان وإذا اعتبرت
 وجود مفهوم الوجوب في نفسه وجوب مفهوم اللا وجوب
 في نفسه حتى يلزم من عدمية اللا وجوب اعني ارتفاع
 وجوده في نفسه او يكون الوجوب موجودا في نفسه
 ويقال علي الثاني ان تصاف الذات بصفة في الخارج او
 نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احد
 الاثرين ان زيدا اعني في الخارج وليس اعني موجودا
 فيه وذلك لانه الموجود في الخارج ما يكون الخارج طرفا
 لوجوده لا طرفا لا تصاف شي اخر به وكذا الحال في نفس
 الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا
 امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شي موصوفا بها في نفس
 الامر ويقال علي الثالث كما ان فرقا بين ان تصاف الشي
 بصفة ثبوتية وبين سلب ان تصاف بها كذلك ايضا فرق
 بين الانصاف بصفة عدمية وبين سلب الانصاف بها
 وهذه الوجوه والتعالييل ليست مخصوصة بالوجوب
 والامكان بل تنطرد في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا
 من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس
 الامر كالوحدية والحصول والقدم والحدوث وغيرها **والوجوب**
الذاتي ينافي الغيري اي فلا يكون الواجب لذاته واجبا
 بالغير والالزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع
 المعلول عند ارتفاع العلة **والتركيب** اي وينافي التركيب فلا

يكون

يكون الواجب لذاته مركبا من اجزاء متميزة في الخارج
 ولا في الذهن **والا احتياج الي جزية وهو غيره** اي ولو كان
 مركبا لا احتياج في ذاته ووجوده الي جزية بحسب نفس
 الامر وجزء الشي غيره والمحتاج في نفس الامر الي الغير
 ممكن **والزيادة لو ثبت** اي وينافي زيادة علي الماهية
 لو ثبت اي لو كان موجودا في الخارج فيكون عينها لا متنا
 الجزية **والا وجوب الوجوب عليه** اي ولو كان زائدا علي
 الماهية لكان محتاجا اليها اذ لا بد ان يكون عارضا لها
 قائما بها والعارض محتاج في وجوده الي معروضه فيكون
 ممكنا مستندا الي علة **فالشركة** **والا تمايزا بغيره فتركبا**
 اي وينافي الشركة بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان
 مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان في الماهية
 لا بد ان يتمايزا بتعين فيلزم تركبها من الماهية والتعين
 وهو محال كما مر من امتناع تركب الواجب **لا وجوب صفا**
 اي ولا ينافي وجوب صفاته **ولا يلزم احتياج** اي واذا لم
 ينافي وجوب صفاته فلا يلزم من ذلك احتياجه اليها لا شأ
 ما تقدم من المحال **والامكان** **محموج الي السبب ضرورة**
 يعني ان الامكان محموج الممكن الي السبب بمعنى انه علة
 احتياج الممكن الي الموثر بالضرورة ولذلك يلزم به الصيا
 الذين لهم ادني تمييز فلو قيل ترجحت احدي كفتي الميزان
 المتساويتين بلا مرجح من خارج لم يقبله ميز بلا نظر

ع

وكسب بدل الحكم مركزه في طباع البهايم لذك تنق من صوت الخشب
والعدم ان قبل الترجيح فلعدم العلة اي وترجيح العدم على
 الوجود لعدم العلة اذ يتنع حصول احدهما لا لعلته كما يتر
 من قال بوقوع احدهما اتفاقا لا لعلته **ولا يلزم الوجود**
للضرورة اي ومع الضرورة لا يلزم الوجود كما ان الهارب
 من السبع اذا عنت له طريقان متساويان فانه يختار احدهما
 بلا مرجع لانه مع شدة احتياجه الي الفرار يستميل منه
 ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الاخر وكذا الحال في
 العطشان اذا حضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد
 وجد ممكن هادئ بلا سبب **والايجاد للوجود كالحديث**
للقصاف الحادثة كهذه السخونة فخرى وليكم فيه
 ونقول حدوثها اما حال وجودها وفيه حصول الحاصل او حال
 عدمها وفيه اجتماع التقيضين فحدثها محال وانه سفسطة
اي دوامه لدوامه فليس متصل حاصل او متجدد هذا
 الجواب لنقد المحصل وهو ان التأثير في الممكن الباق ليس
 متصلا للمحصل ولا متصلا لمتجدد بل تأثيره فيه هو ان يكون
 دوامه لدوامه كما كان وجوده او لا من وجوده فان سمي
 الدوام متجددا لانه لم يكن حاصله في اول زمان الوجود
 صار التراجع لفظيا وليس المجموع **الحديث ولا شرطه**
لتاخره بمراتب هذا رد على المتكلمين القائلين بان المجموع الي
 السبب هو الحدوث لا الامكان وقيل المجموع هو الامكان

لان حدوثها بمراتب محسوس فانقص ليكم قطعاً والحل اننا نختار ان الوجود للوجود
 مع ان الوجود لا يحصل الا بمراتب التأثير فانما ذلك فيحصل الحاصل وهذا التخصيص ولا يخلو فيه ان السبب
 ايجاد ما هو موجود بوجوده قبل الوجود فانه يحصل ما كان حاصله قبل هذا التخصيص والتاثير في الممكن الباق
 ليس خاصاً بتأثير الوجود بل هو حاصل **ولو قال حال البقاء** اي بقاء الممكن في الوجود
 ان الحال كذلك التاثير ان كان في الوجود وانه حاصل قبل البقاء ثم يحصل الحاصل وان كان في الوجود
 ذلك لكونه في السابق الذي هو التخصيص بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل هو في الوجود
 في السابق خلف اجاب عنه مختصراً معنى تأثير الترتيب في الممكن حال البقاء يقول

مع

مع الحدوث وقيل الامكان بشرط الحدوث وقيل الكل قال الامام
 الرازي وكل واحد من الاقوال الثلاثة **لان الحدوث**
 صفة للوجود اذ هو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
 فيكون صفة له قطعاً فيتاخر الحدوث عن الوجود لان صفة
 الشيء متأخرة عنه والوجود متأخر عن تأثير العلة اي عن
 اليجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة الحاجة بالضرورة
 فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزاء لها او
 شرطاً لتأخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول هو
 والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدماً
 عليها قال السيد والظاهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم
 الشيء على نفسه بمراتب والمحال في المعنى واحد **ولا طرف**
اولي به والا احتياج الي انتفا سبب الاخر هذا من الهات
 الممكن ايضا انه لا يكون احد طرفيه وهما الوجود والعدم
 اولي به لذاته لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية
 الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاول لذاته واجبا
 فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم
 لذاته هذا خلف وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف
 الاخر بلا علة وانه محال بذهمة لانه مساوي بما امتنع وهو
 بلا علة فامر جوع اولي بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان
 يقع الطرف الاخر بعلة فثبوت الاولوية للطرف الاول
 يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الاخر ضرورة اذ مع

عه

وجود تلك العلة يكون الطرف الاخر راجحا واولي والا لا يمكن علة
 له فلا تكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة لذات
 الممكن وحده بل تكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام
 العدم اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشئة
 من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا **وفي بحث** قال
 في المواقف وشرحه فان قيل ان جوهر تم حصول الاولوية
 لاهل الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر
 اليه فلننضم ان ذلك الطرف هو الوجود فيجب اولى به
 بسبب انضمام عدم علة العدم الي ذات الممكن ولا استمالة
 في وقوع الطرف الرابع فيكون في وقوع الوجود عدم سبب
 العدم منضم الي ذات الممكن وانه اي ما ذكر من كون عدم
 سبب العدم كافيا في وجود الممكن يعني عن وجود الموثر
 في الممكنات الموجودة فيسدد باب اثبات وجود الصانع
 قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الي
 اعدام عللها فعدمه اي عدم سبب العدم وجود لان
 عدم العدم وجود قطعا ويحصل المطلوب وهو استناد
 وجود الممكن الي موثر موجود وكون العالم والاعلي وجود
 الصانع **وقيل العدم اولى بالموجودات السائلة** اي وقال
 بعضهم ان العدم اولى بالممكنات السائلة اي غير الثابتة كالحرارة
 والزمان والصوت وعوارضها كالسرعة والبطي اذ لو لم يكن
 العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقا وغير

مستلزم

مستلزم له وما هية تلك الاشياء لا تقتضيها التقضي والتجدد
 ليست قابلة للبقاء مع تساوي تشبثها الي اصل الوجود
 والعدم **وقال** بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي
 لها في عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها
 الا بتحقق جميع اجزاء عللها والعدم اسهل وقوعا وورد
 بان سهولة عدمها بالنظر الي غيرها لا يقتضي اولوية
 لذاتها **وقال** بعضهم اذا وجد الموثر وعدم الشرط كان الوجود
 اولى بالممكن من العدم واذا عدم الموثر ووجد الشرط
 كان العدم اولى به وقيل اذا وجدت العلة فالوجود اولى
 والا فالعدم وفسادها ظاهرا لان تلك الاولوية مستندة
 الي الغير لا الي ذات الممكن **فيعرضه وجوب سابق ولاحق**
بشرط الوجود ولا ينافيان اي فيعرض للممكن وجوب
 سابق علمي وجوده لانه وجب اولا وجوده من علة فوجد
 ثم انه اذا وجد بشرط الوجود واخذ معه يمتنع عدمه
 والاحراز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق
 لوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده
 فلم يمكن الوجود وجوبان تحيطان بوجوده وهما بالغير
 لان الاول بالنظر الي وجود العلة والثاني بالنظر الي وجود
 الممكن واخذ معه فلا ينافيان الا مكان الذاتي لانه
 بالنظر الي ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علة وجوده
 وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن **بالعدم**

بالكلمة قال المصنف والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوا الاقانيم
المذكورة ذوات لا صفات وان تخا شوا عن تسميتها بالذوات
وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الي
المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا اذا قال السيد وايضا
انما كفروا الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثلث
ثلاثة لا ثباتهم الهة ثلاثة كما يدل عليه قوله بعده وما من
اله الا اله واحد **واثبت الخريزانيون والباري والنفس والهيولي والدر**
اي اثبت فرقة من المجوس يقال لهم الخريزانيون نسبيا رجل
يقال له خريزاني قدما خمسة اثنان منها هيان فاعلان
وهما الباري والنفس **اما** الباري فهو قديم وهي فاعل
لهذا العالم **واما** النفس والمراد بها ما يكون مبدأ الحياة
وهي الارواح البشرية والسموية فهي حية لذاتها وقد
ايضا ادلوكا نت هادثة كانت مادية وفاعلة في الاجسام
التي تعلق بها تعلق التدبير والتصرف وثلاثة لاعامة
ولا هبة ولا فاعلة بل واحد منها منفعل **واثنان** لا فاعلة
ولا منفعلان هي الهيولي والفضا والدر **فالهيولي** قديمة
والا لا احتاجت الي هيولي اخرى وهي منفصلة لقبول
الصورة فلا تكون فاعلة ولا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة
معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضا هو الخلاء ولو
لم يكن قدما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين
عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول

والدر

والدر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه علي وجوده لا انه
تقدم زمانا فيجتمع وجوده مع عدمه وهذا ان اعني الخلاء
والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان
هذا المذهب مستورا فيها بين المذاهب فقال اليه ابن زكريا
الطبيب الرازي واظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في
القدماء الخمسة **والحدوث المسبوقية بالعدم وقيل بالغير**
هذا تعريف الحدوث فالحادثة هو المسبوق بالعدم اي يكون
عدمه قبل وجوده فيكون لوجوده اول هو معدوم
قبله وهذا هو المسمى بالحدوث الزماني ويقابله العدمي
الزماني وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان
هناك سبق زماني او لا وهو المسمى بالحدوث الذاتي
وبازايه القدم الذاتي فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم
منه بالتفسير الاول **قالت الحكماء يستدعي مادة هي محل**
امكانه اي الاستعدادي وهو غير الذاتي اذ يتفاوت قربا
وبعدا يعني ان الحدوث الزماني الذي هو معنى المسبوقية
بالعدم يستدعي مادة اي محلا اما موضوعا ان كان
الحادث عرضا واما هيولي ان كان الحادث صورة واما هبما
يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة
بالهيولي وهذا لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها
وكما كان امرا اعتباريا كما سبق والامور الاعتبارية هي
لا تستدعي محلا موجودا فسر الامكان الذي يستدل به

علي وجود محله بالامكان الاستعدادي وهو غير الامكان الذي
الذي يقابل الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا
الواجب والمتنع من التصورات فهو امر اعتباري يعقل الشيء
عند انتساب ماهية الى الوجود وهو لازم كما هيته الممكن
قائم بها يستحيل انفكاكه عنها ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة
والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الاستعدادي فانه
امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب
اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت بالقرب
والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسا
اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور تفاوت
في العدم الصرف والنفي المحض فاذا ن هو امر وجودي
ومحله الموجود ايضا هو المادة هذا رايم **ومدة كما التقدا**
عدمه وتعاقب استعداداته اي قالت الحكماء ايضا ان
الحادث يستدعي مدة وهو الزمان لا مريين احدهما تقدا
عدم الحادث علي وجوده والتقدم ليس نفس وجوده
لعمومه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشيء عارضا لعد
ولا نفس عدمه لان العدم قبل الوجود كالعدم بعينه
الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعده لانها متما
بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتناع اعني التقدا
غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم فاذا ن التقدم امر
نرايد علي وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج

لانه

لانه نقيض اللا تقدم العدمي لصدقه علي المتغيرات وليس
امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به
ويكون مع وضاله بالذات وهو الزمان لعدم الحادث والثاني
ان هذه الاستعدادات المتعاقبة علي المادة بعضها مقدم
علي بعض تقدا لا يبا مع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدا
الزمان فيكون المتقدم في زمان سابق علي وجود الحادث
وهو المطلوب وانما لم ينب عن هذا الوجه لا يتنايه علي
الاستعدادات المتعاقبة الي غير النهاية وقد عرفت بطلانه
ثم الوحدة والكثرة يفايران الوجود والماهية اذ يقبلانها
يعني ان الوحدة والكثرة يفايرتان للماهية زايدة عليها لان
الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة
تا باها وكذلك الكثرة فان الماهية كالانسانية مثلا من
حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة منفصلة
كانت ابيه عنها وهما ايضا يفايرتان للوجود والا يلزم
كون الجمع اعدا ما فانه اذا جمع اجسام كمياه في ظروف
متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي
وجودها فضا فيلزم اعدام تلك الاجسام واليجاد جسم واحد
وانه باطل **واختلف في وجودها** اي الوحدة والكثرة فقال
الحكماء وجوديتان وانكره المتكلمون فقالوا لو وجدت الوحدة
لتشارك الوجودات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية
فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف

انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لا امتناع عروض الوحدة
للمتصف بالكثره واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة
المركبة منها كذلك وقال الحكماء الوحدة جزء من الواحد
الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت
عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا
في نفسه وايضا هي نقيض الالوهة عدمية وايضا
لا فرق بين وحدته وبين لا وحدة له **وتقابلها الاضافة**
عرضت يعني ان تقابلها الاضافة عرضت لها وهي المكيالية
والمكيالية فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد ومما ذله
بمعني انه اذا سقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى في
بالكية والعدد مكيال بالوحدة ومعدود بها والتي من
حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان
يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كانت
مكيالا من حيث انه مكيال وهو محال لان الكليية والمكيالية
متضايقان فبين الوحدة والكثره تقابل التضاييف بالعرض
وبين عارضيهما تقابل التضاييف بالذات وكذا نقول الوحدة
علة والكثره معلولة والعلية والمعلولية من الامور
المتضايغة **وتقوم العدد بوحداته لا اعداد فيه** يعني
ان تقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي يبلغ
جملتها هي ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الواحدات
جزء لما هيته وليس لها جزء سوى الواحدات وليس تقوم كل

عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها
ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة هي العشرة هي
عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو ان العشرة ليست
ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي
يتوهم تركيبها منه لا مكان تصور العشرة بكنها مع الغفلة
عن هذه الاعداد بل هي عشرة مرة وربما استدل بان تركيبها
من بعض الاعداد ليس اولى من تركيبها من غير فان
تركيبها من بعضها لزم ترجيح دون مرجح وان تركبت من
الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له **والواحد اما شخصي**
وهو الوحدة والنقطة والمفارق ان لم يقبل القسمة
بالا اتصال او قبلها الي متشابهة وبالا اجتماع الي متخالفه
يعني ان الواحد اما شخصي وهو الذي لا ينقسم الي جزأين
بان يكون تصويره ما نفا من علمه على كثيرين وهو الواحد
الحقيقي فان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم فهو الوحدة
الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع
اي قابل للشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون
ذا وضع وهو المفارق المشخص وان قبل الواحد بالشخص
القسمة فاما ان ينقسم الي اجزاء مقدارية متشابهة
في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال او ينقسم الي اجزاء مقدار
مختلفة بالمقاييق وهو الواحد بالاتحاد كالشجر الواحد
المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفه

الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كما علمنا على القول بالجزء **واما غيره**
وهو غيره بالفرع او بالجنس او بالعرض موضوعا او محمولا
او غيرها اي واما غير محلي وهو الواحد لا بالشخص وعرف
 بانه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه
 اما ذاتية للكثرة فانه كانت تمام ما هيته فهو الواحد
 بالنوع كالانسان فهو واحد نوعي وافراده واحد بالفرع
 وان كانت جزئية فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك
 الكثرة وغيره فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيو ان بالنسبة
 الي افراده واما بعيدا علي اختلاف مراتبه كالجسم النامي
 والجسم والجوهر بالنسبة الي افرادها وان لم يكن ذلك الجزء
 تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا الي افراد
 واما عارضة وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالعرض
 ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما
 يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية او بالمحمول
 ان كانت جهة الوحدة محمولة علي الكثرة بالطبع كما يقال
 القطن والثلج واحد في البياض فانه لا يبيض محمول
 عليها طبعيا وخارج عنها واما غير ذاتية ولا عارضة
 بانه لا تكون محمولة عليها اصلا كما يقال نسبة النفس
 الي البدن هو نسبة الملكة الي المدينة فاذا اعتبرت الوحدة
 بين النفس والملك كانت من قبيل الاتحاد في العارضا
 المحمول كالاتحاد القطن والثلج في البياض واذا اعتبرت

بين

بين النسبتين في كونها نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما
 مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين
 في كونها مشتركا للتدبير مثلا كان ذلك الاتحاد في العارضا
 المحمول **وهو مشكك فتمتلف احكامه** يعني ان قول الواحد
 علي هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك فتمتلف
 حينئذ احكامه ولا يجب اشتراك الوحدات في الحكم **وايضا**
تام طبيعي او صناعي او وضعي اولا

واسما انواعه بحسب ما فيه مماثلة ومجانسة ومساواة
 ومشابهة ومناصفة ومشاكلية وموازاة ومطابقة
 يعني ان الواحد يتنوع بحسب ما فيه انواعا بحسب الاصطلاح
 ففي النوع مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة
 والكم مساواة والشكل مشاكلية والوضع موازاة ومحاذاة
 وفي الاصراف مطابقة والنسبة مناسبة **والاثبات**
غير ان وقال مشايخنا موجودان جازانفكاكهما في حين
او عدم الجزر والصفة يعني ان الاثنينية تستلزم
 التقاير فكل اثنين غيران وبالعكس قال السيد هذا هو
 المشهور الذي ذهب اليه الجمهور وقال مشايخنا ليس كل
 اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جازانفكاكهما في حين
 او عدم فخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا يجوز انفكاكهما

كالصفة مع الموصوف والجزم مع الكل اذ ليست الصفة مع الموصوف
 ولا غيره وكذا الجزم مع الكل **ويرد الباري مع العالم** اي ويرد
 عليهم الباري مع العالم لا امتناع انفكاك العالم عن الباري
 في العدم لا استحالة عدمه تعالى وفي الجيز ايضا لا امتناع
 لجزئه **ولا يكفي من جانب** هذا رد لما يقال في الجواب بخلاف
 انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري
 ويعدم العالم وهينذ انفكاك احدهما عن الاخر في العدم
 وكذا في الجيز العالم متميز ويستحيل ذلك على الباري فقد
 انفكاك احدهما عن الاخر في الجيز وجوابه ان الانفكاك من
 جانب لا يكفي والالجاز انفكاك الموصوف عن صفة والجزم
 عن الكل في الوجود **لا المضافات** اي ولا يرد عليهم المضافات
 كالابوة والبنوة لانهما غير موجودين او النسب والاضافة
 اعتبارية **وقيل في علم** اي وقيل المراد جواز الانفكاك في
 علم فقيد الغير انهما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهد
 بالآخر **ولا يتحد اثنان ضرورة** نفي **او عدما** او احدهما يعني
 ان عدم الاتحاد الاثنان ضروري فيقال ان عدم الهويتان
 بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا الاتحاد بينهما بل هما قد
 عدما وحدث هنا لك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما
 فقط فلا الاتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجودات
 بقيام موجودين بعد الاتحاد فبما بعده اثنان متغايران
 كما كانا كذلك قبله فلا الاتحاد ايضا **وهما اما مثلان يشتركان**

في

بيان
اد

في الصفة النفسية وقيل في اخصها فليس بزايد خلافا
 لمثبت **الاحوال** يعني ان الاثنين اما مثلان يشتركان في
 جميع صفات النفس التي هي كالانسانية قاله اهل الحق
 من المتكلمين وقال الكثر المعترلة هما المشتركان في اخص
 وصف النفس فالتمثيل على القولين امر ذاتي ليس بمعنى
 زائد فهو صفة نفسية فالتمثيل بين الذات لا نفسها
 ولا معللا بامر زائد عليها واما عند مثبتي الاحوال
 كلقاضي ففيه تردد قال تارة انه زائد على الصفات
 النفسية وتخلو موصوفة عنه وقال آخري غير زائد
 على النفسية بل هو منها **ولا يجتمعان خلافا للمعترلة**
الاثر ذمة في مركبتين يعني ان المتكلمين لا يجتمعان هذا
 مذهب الشيخ الاشعري وجوز المعترلة اجتماعهما مطلقا
 الاثر ذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع مركبتان متماثلتان في
 محل **والالم يتمايزا** هذا دليل المتكلمين على اثبات امتناع
 الاجتماع اذ يلزم ان لا يتمايزا المركبتان على تقدير اجتماعهما
 في محل لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا
 لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز
 الا بالعوارض الشخصية ولما كان الحمل واحدا كانت
 العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما هينذا اصلا
 فلا اثنيتية فلا تماثل لانه فرع الاثنيتية **او اذ في نظر**
 يلزم النظر في المعلوم هذا دليل ثان اي لو جاز اجتماع

بين

المثليين لجواز ان يجتمع علمان نظريان لشي واحد لانهما مثلاك
 فاذا قام بشخص علم نظري بشي جاز ان يقوم به ايضا علم
 نظري اخر بذلك الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في المعلوم
واستداد السواد ليس به بل استداد تنوار هذا رد
 علي المعترلة في اثبات جواز الاجتماع بالجسم بنفس في
 الصبي فتعلوه كورة ثم كبة ثم سواد ثم حلوة وليس كذلك
 بل كل من الالوان المذكورة لون مخالف للاخر في الشدة
 والضعف وتتوارد هذه الالوان علي الجسم بدلا والتالي
 يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها في ذلك الجسم اصلا
 الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوادية
 توهم ان فيه اجتماع لوني متماثلين **وفي اطلاق الضد**
عليها خلاف قسم بعضهم الاثنين قسمة ثنائية الي المتماثلين
 والمتضادين وبعضهم قسم الي المتماثلين والمتماثلين ولما
 روي الاشوي ان المتماثلين لا يجتمعان قديتهم انه يجب علي
 ان يجعلها قسما من المتضادين لدخولها في حدهما والحق
 انه لا يجب ذلك لان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما
 بل لما تقدم ولا دخول لهما في حدهما لان المثليين قد يكونان
 جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين اذ المراد بالمعنيين
 في حد الضدين معنيين لا يشتركان في الصفات النفسية
والضدان يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل من جهة اي
يستحيل اجتماع الضدين في محل واحد اي ذات واحدة

من

من جهة واحدة ولم يشترط المعترلة اتحاد الحمل للعلم والجهل
بجزئين من القلب يعني ان المعترلة لم يشترطوا اتحاد الحمل
 الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماع
 في زمان واحد في محلي فانهم قالوا العلم بالشي كالسواد
 مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء
 بجزء اخر من القلب والا انصف جملة القلب بكونها عامكة
 به وبجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحياة كالعلم
 والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء من شي ثبت حكمها
 كالعلمية والجاهلية والقادرية للمجموع ذلك الشيء عندهم
بل الحمل كإرادة الله وكرهته فلا تضاد في الافعال والآ
اي بل زادوا علي عدم اشتراط اتحاد الحمل فلم يشترطوا
الحمل في التضاد اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهته وهما
 صفتان له حادثتان لا في محل اي ليستا في ذاته لا متناع
 قيام الحوادث ولا في غيره لا متناع قيام الصفة بغير صور
 وهما متضادتان لا متناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه
 مريدا وكارها معا لشي واحد **واما متماثلان اي عداها**
 هذا ثالث اقسام الاثنين وهو المتماثلان والمراد به
 غير المثليين والضدين **وقيل غير مثليين اي وقيل المتماثلان**
 غير المثليين فيكون الضدان قسما من المتماثلين **والحكماء**
المتقابلان ما لا يجتمعان في ذات في زمان من جهة
 اي قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد

عما

٢

في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا القيد لا يقال المتضا^{يفين}
 كالابوة والبنوة العارضتين لا يرد من جهتين **وهما اما وجود**
فان عقلا مقايسة فتضايفان والافضدان اي المتقابلان
 اما ان لا يكون احدهما سلبا للاخر وهما الوجوديان فان لم
 يعقل كل منهما الا بالقياس الي الاخر فهما المتضايفان والا
 فهما الضدان **وقد يشترط بينهما غاية الخلاف** اي بين الضدي^ض
 كالسواد والبياض فانهما متباعدان في الغاية دون الحركة
 والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد او
 البياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتباعدتين
 والضدان بهذا المعنى يسميان بالمحقيقين فانه اعتبر
 في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهور
 الشامل للتباعد فذاك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل
 المتباعدتين قسما خامسا **ويلزم اخذهما معينا او مبهما**
المحمل او لا مع امكان التقابل **اولا وهما نوعان** اي قال
 الحكماء ايضا قد يلزم اخذ المتضادين المحمل اما بعينه كاليا
 اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون علي تقدير كونه
 وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا اذ يلزمه احدهما لا
 بعينه **قولهم** **اولا** اي **اولا** يلزم احدهما المحمل فيخلو المحمل
 عنهما معا وايضا قد يمكن تعاقب الضدين علي المحمل
 كالسواد والبياض بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة
 والهابطة عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد الاخر

فيه

٢٥
 فيه فهو ان واحد وقد لا يمكن تعاقبهما علي المحمل بحيث لا يخلو
 عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما
 علي محمل واحد **وهما نوعان لا اكثر لجنس اخر** اي انما يتضاد
 نوعان لا اكثر كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي
 هو جنسهما القريب **واما احدهما عدم فان اعتبر مستغدا**
للوجود فمخصصه او نوعه او جنسه فعدم وملكة حقيقي
 هذا قسم الوجوديين اي واما ان يكون احدهما المتقابلين
 عدما اي سلبا للاخر فان اعتبر فيه نسبتهما الي قابل للامر
 الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله بحسب نوعه
 كالعدم للأكمة وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب كالعدم
 للعقب لان البصر من شأن جنسها القريب وهو الحيوان
 او جنسه البعيد كالسكون المقابل للحركة الارادية للجسد فان
 جنسه البعيد وهو الجسم الذي فوق الجهاد قابل للحركة
 الارادية فهو عدم وملكة الحقيقيان **او حينه فمشهور**
 اي وان اعتبر قبول ذلك القابل للامر الوجودي في حينه
 اي في ذلك الوقت كاللوسج فانه عدم اللحية عن من
 شأنه ان يكون ملتصقا في ذلك الوقت فهو عدم وملكة
 مشهوران **والافسلب واليجاب** اي وان لم يعتبر ما تقدم من
 نسبة المتقابلين الي قابل للامر الوجودي ففسلب واليجاب
 نحو الانسان والا انسان **وتقابلهما بالذات** اي التقابل بين
 السلب واليجاب انما هو بالذات لانه امتناع الاجتماع بينهما

انما هو بالنظر الي ذاتيهما **ويقتسمان الكذب** يعني ان السلب
والايجاب يقتسمان الصدق والكذب فايهما صدق كذب الآخر
ثم العلة اما جزء فصورة او مادة وعنصر وقابل واسطقس
باعتبارات يعني ان العلة اما جزء المعلول او خارج عنه
والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهية للسري فهو الصورة
وان كان بالقوة كالخشب للسري فالمادة وللمادة اسماء
متعددة باعتبارات مختلفة فتسمى مادة وطينة اذ يتوار
عليها الصور المختلفة وقابل وهيولي من جهة استعداد
للصور وعنصر اذ منها يستدعي التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي
التخليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس تفسير
الآخر **وجميعها تامة** يعني ان جميع اليه الشيء في ماهية
وجوده او في وجوده فقط يسمى علة تامة فتبين
منه وجوب التركيب في التامة وليس كذلك لانها قد تكون
علة فاعلية **والشخص لا يعقل بمستقلين اذا استغني بكل**
عن كل اي لا يعقل الواحد بالشخص بعقلين مستقلين اذ لو
كان كذلك استغني بكل واحدة من العلتين عن الاخرى فلما
ان يكون في زمان واحد محتاجا الي كل واحدة من السك
المستقلين وغير محتاج اليها **وهو جزء بعض المعزلة كالحركة**
بجزر ودفع اي يجوز تعليله بمستقلين بعض المعزلة
كجوه فرد ملتصقة بيد اثنتين يدفعه احدهما حال ما
يجذب به الآخر علي سوية في القوة والسرعة وهينئذ لا يجوز

ما يحتاج

ان

ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له مرتكبان لا متنازع اجتماع
المثلي بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الي واحد
منهما فقط لعدم الاولوية بل الي كل منهما ولا شك ان كل
واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع علي
واحد بالشخص علنان مستقلان وورده الاشاعرة بان
حركة ذلك الجوهر مستندة الي الله تعالى ابتداء كساير
الحوادث **قال السيد وغيرهم** ان يجيبوا عنه بان هذه
الحركة مستندة الي مجموعها معا فكل واحد جزء العلة
لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا به
بانقراده عن الآخر ولا محذور في ذلك **لا المثلان كالمخالفة**
اي لا المثلان وهما الواحد بالنوع فيجوز تعليله بمستقلين
كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة
للسواد **ويعلل اثران ببسيط كالتمييز وقبول الاعراض**
بالجسمية اي يجوز عند الاشاعرة استناد اثار متعددة
الي موثر واحد ببسيط كالجوهرية مع كونها حقيقة
واحدة ببسطة علة للتمييز في الحيز المطلق وعلة لقبول
الاعراض ايضا فلما اثران ببسيط **ومنه الحكم الا بتعدد**
الاعراض اي منع الحكم استناد اثار الي موثر ببسيط **الا بتعدد**
الاعراض التي هي الاعراض والقوى الخالة فيها او بتعدد
شرط او قابل كالعقل الفعال عندهم فان الحوادث في عالم

العناصر مستندة اليه بحسب الشرايط والقوابل المتكررة **لتفاير**
مصدر بينهما فيلزم التركيب والتسلسل هذه حجة الحكماء قالوا ان
 كان كل من مفهومي مصدرية أو مصدرية بنفس الواحد
 الحقيقي كان لا مبر بسيط ما هيتان مختلفتان وان دخلا
 فيه معا او دخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب وان
 خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط
 وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل هـ
 فالاقسام ستة والكل محال **واذ يستدل باختلاف الاثر على**
الاختلاف هذه حجة ايضا لعم ان اختلاف الاثر يدل على
 الاختلاف فلو كان الواحد الحقيقي مصدر الاثرين كأثر
 مثلا كان مصدرا لا وما ليس آلا فليس آو كان ايضا
 مصدرا للآ وما ليس بآ وهو تناقض **واذ صدور اول صدور**
تناقض هذه ايضا حجة بان صدور وصدور لا تناقض

قيل المصدرية اعتبارية هذا جواب عن هجته الاولى قيل
 هذه بان المصدرية امر اعتباري فلا تكون الذات مصدرا
 لها لان المحتاج الي الموجد ماله وجوده حينئذ فلا يكون
 هناك مصدرية اخرى حتي يتسلسل المصدريات وان
 سلنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير متمنع
والاستدلال بالتخلف هذا جواب ايضا بان الاستدلال
 انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانما كراينا نارا

ولا

ولا يرد معها كما كان مع الماء راينا ما ولا حرمه كما كانت
 مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما مختلفان
 اذ لو تساويا لا تمنع تخلف الاثر **والمناقض لاصدور** هذا
 جواب الهجة الاخرى باننا لانسلم ان صدور او صدور لا يتنا
 فان نقبض صدورا هو لا صدور او اما صدور لا فلا يتنا
قالوا فلا يكون قابلا وفاعلا اي قال الحكماء البسيط الحقيقي
 الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا
 اي لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة فلا
 لا شاعرة هيئة ذهبوا الي ان الله تعالى صفاته حقيقية
 زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به **ولتافي**
كيفيتي النسبتين هذه حجة ايضا بان نسبة الفاعل الي
 المفعول بالوجوب ونسبة القابل الي المقبول بالامكان
 فلا يجتمعان **ويرفعه اختلاف الجهتين** هذا جواب الهجة
 بان لا يمنع ان يكون للشي البسيط الي شي نسبتان مختلفتان
 بالوجوب والامكان من جهتين فتجب النسبة الناشئة
 من جهة ولا تجب النسبة الناشئة من جهة اخرى **ولا تفيد**
قوة جسمانية اثر غير متناه اي قال الحكماء ايضا لا تفيد
 القوة الجسمانية الجسم اثر غير متناه لافني المدة اي لا تقوي
 ان تفعل في زمان غير متناه سوا كان الفعل صادرا عنها
 واحدا او متعدد او لافني الشدة اي لا تقوي ان تفعل
 حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها ولا في العدم اي لا تقوي

قضى

في

علي فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه
اذ قوة النصف في الطبيعي والضعف في الغير اقل هذه مجتمعة
 علي انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيها بان قوة نصف الجسم
 في التريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التريك لتساوي
 النصف والكل في قبول الحركة وبان قوة ضعف الجسم في قبول
 التريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول للتساوي
 بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بان نرض قاسرا وهذا
 مركبا بقوة واحدة فاذا فرضنا من مبداءنا قصة متناهية
بكذا ضعفها او لا فتقع الزيادة عليها في جهة اللاتناهي اي
 فاذا فرضنا التريك الطبيعي والقسري من مبداء واحد في العد
 او الزمان فالناقصه وهي حركة النصف في الطبيعية وحركة
 الضعف في القسرية اما متناهية والاكثر الذي فرضناه غير
 متناه ضعفها وضعف المتناه هي متناه بالضرورة فيكون الاكثر
 متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبداء
 الاقل والاكثر واحدا فتقع زيادة الاكثر علي الاقل في الجهة التي
 هو بها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان تنقطع في تلك الجهة
 حتي تنصور الزيادة فيها عليه وكون الاقل متناهيا في الجهة
 التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة **ومنه ان جز القوة**
قوة وحفظ النسبة يعني ان دليلهم علي ما ذكر مبني علي ان
 القوة قوة وان نصف الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز
 ان تكون لجسم قوة مؤثرة هالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم

بنصفين

بنصفين ان قدرت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك
 الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له
 قوة هي جزر لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزر القوة قويا
 علي الفعل فان عشرة اذ اقلوا هجر افي مسافة فالواحد
 منهم اذا انفرد ربما لا يقوي علي اقلاله في عشر تلك المسافة
 بل لا يقوي علي تريك اصلا وايضا هو مبني عندهم علي
 حفظ النسبة وان قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا
 غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسا
 علي نسبة انقسام الجسم قيل وانما يجري هذا البرهان في قوة
 هالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم
 علي التساوي كالطبائع في الاجسام العنصرية **وينتقض**
بالفلكية اي ينتقض هذا الدليل بالحركات الجزئية الصادرة
 عن الافلاك فانها لا تستند الي تعقل كلي من جوهر مفارق
 حتي يكون محركا غير القوي الجسمانية وذلك لان نسبة
 التعقل الكلي الي جميع جزيات الحركة علي سوا فلا يترجم به
 ارادة وجود بعضها علي بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية
 من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فلك الحركات
 مستندة الي قوي جسمية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها
 عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية
 علي رأيهم وقد اجابوا عن النقص بان مبادي الحركات
 الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية ه

مها

الجسمية المنطبعة من اجزائها والبرهان انما قام على ان القوة
الجسمية لا تكون موشرة اثارا غير متناهية لا على انها لا تكون
واسطة في صدور الاثار وورد بانها ما جاز بقا القوة الجسمانية
مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا تنهاى
جاز ايضا كونها مبادى لنلك الاثار لانها المباشرة لنلك
التمريكات عندهم اذ كانت واسطة فليجز ان تباشرها استقلالاً
ايضا وقات الشرواني قد يقال لا يلزم ذلك لانه عند واسطتها
عصل لها مده من المفارقات دون ما اذا كانت مستقلة
فافترقا **والدور متمنع والا تقدم الشيء على نفسه بمرتين** يعني
ان الدور متمنع وهو ان يكون شيان كل منهما علة للآخر
بواسطة او دونها وهو محال بالضرورة كما ذهب اليه الفخر
الرازي او بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو
كان الشيء علة لعلة لزم تقدمه على علة المتقدمة عليه
فيلزم تقدمه على نفسه بمرتين **وتقدم العلة ضروري**
ومن ثم صبح كانت فكان بلا عكس تقدم العلة على معلولها
هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم يوجد
غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو
المصحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان
احد الايشك في انه يصح ان يقال تركت اليد فتمرك الخاتم
ولا يصح ان يقال تركت الخاتم فتمرك اليد بالضرورة هناك
معني يصح ترتيب المعلول على العلة بالفاو وتمنع من عكسه

فالتقدم

٢٩
فالتقدم بهذا المعني تصويره ولو بوجه ما وثبوتة للعقل
كلاهما ضروري لا يحتاج بعد هذا التنبيه الي تصوير واستدلال
وكذا التسلسل اي وكذا التسلسل متمنع ايضا وهو ان يستند
الممكن في وجوده الي علة موشرة فيه وتستند تلك العلة
الموشرة الي علة اخرى موشرة فيها وهلم جرا الي غير النهاية
او لكل علة توجد جزا قطعاً هذه علة استحالة التسلسل
وهو ان جميع السلسلة المشتملة على الممكنات التي لا تنقطع
اذا اخذ من حيث هو جميعها بحيث لا يدخل في جميعها غير
ولا يخرج عنها شيء منها فذلك الجميع ممكن لا احتياجه الي كل
جزء من اجزائه التي كلها ممكنة فله علة مما مر من ان
الممكن محتاج في وجوده الي ما يوجد به وتلك العلة
الخارجة من سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزا من
اجزاء تلك السلسلة **واذ تطبق بعلتين من معلول وما**
قبله بمتناه فالناقصه كالزايدة او تنقطع فتقطعان
هذا برهان القطع والتطبيق لا بطلان التسلسل وهو ان
نرض في جانب المعلولات جملة من علة معينة بطريق
التنازل الي غير النهاية وما بعدها بمتناه الي غير النهاية
جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما
زايدة على الاخرى بعدد متناه ثم تطبق الجملتين اى
احدهما على الاخرى من الجانب الذي لكل واحد منهما فيه
مبدأ فان كان بازا كل واحد من الجملة الزايدة واحداً من

الجملة الناقصة كأن الناقصة كالزائدة والافتكون الناقصة
 متناهية لا تقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الابتداء والزيادة
 على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعها وتناهيها
وقد ضبطها وجود بخلاف مراتب الاعداد هذا جواب عما
 فاقض به برهان التطبيق من مراتب الاعداد لان الدليل
 قائم فيها مع عدم تناهيها اذا فرض جهلتان من العدد
 احدهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف
 الالف كذلك ثم نطبق احدهما على الاخرى وجوابه ان
 المعلومات بل جميع ما استدل بالتطبيق على بطلان التسلسل
 فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلومات
 واخواتها امرا وهي محضات هي يكون انقطاعها في التطبيق
 بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتبار مختلف الاعداد فانها
 وهمية محضة ليس فيها جهلتان في نفس الامر يطبقات
وشروط الحكماء وجود الاجزاء معا مرتبة اي قال الحكماء انما
 يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وصفا
 واما طبعا ليسقط عنهم ذلك التقص وتلخيص ما ذكره انه
 اذا كانت الاعداد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب
 ايضا فاذا جعل الاول من احدي الجهلتين بازاء الاول من
 الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم
 التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج مع عالم
 تتم لان وقوع اعدادها بازاء اعداد الاخرى ليس في

الوجود

الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان
 اصلا وليس في الوجود الذهني لاستتمالة وجودها مفصلة
 في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها
 بازاء بعضها الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج
 او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاعداد موجودة
 معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول
 بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث
 وهكذا الجواز ان يقع اعداد كثيرة من اعدادها بازاء واحد
 من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول
 واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على
 استحضار ما لانها به مفصلة لادفعة ولا في زمان متناه
 حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق
 بانقطاع الوهم والعقل يستبين بتوهم التطبيق بين جهلين
 ممتد على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول
 اذا طبقت طرف احد الجهلين على طرف الاخر كان ذلك
 كافيا في وقوع كل جزء من اعدادها بازاء جزء من الثاني
 وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد من التطبيق
 من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين
 القيدين في تميم البرهان التطبيق في فلا نقض بالاعداد
 اصلا الشرطان في كونها موجودة تفصيلا **والدليل**
عام هذا رد عليهم بان دليل التطبيق عام لقيامه وجرانه

في كل ما ضبطه وجود فتحصر المدلول ببعض ذلك المضبوط
 اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه
 اعتراف بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الاخر اعني
 الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب شيخ الاسلام
 زكريا قيل ليس هذا اعترافا بالتخلف لان برهان التطبيق
 ليس جاريا في الحوادث المتعاقبة والمجتمعة بلا ترتيب
 والاعتراف انما يلزم ان سلم الحكماء برهان البرهان فيها **وايضا**
ما بينه وبين كل علة متناه لانه بين حاصرين فكذا الكل
 اي ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة
 في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور
 بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال
 ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين محيطات به
 فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا **ايضا وايقظ فيريد**
المعلول على العلة بواحد اي وكذلك يجاب ايضا بان الكل
 لا يزيد على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من
 تلك العلل الاربعة من جانب العلل فاذا كان ما بين
 جزئي معين من مسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ
 يكون مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد
 ضرورة ونحوه هنا زكريا بانه ليس بين المعلول الاخير
 والعلة القريبة شي فكيف يكون متناهيا **مع تضاد** **فيها**
 يعني ان العلية والمعلولية متضادان تضادا حقيقيا

ومن

ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد
 المتضادتين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فالسلسل في
 المتضاديات يستلزم كون احدهما الاضافتين ازيد عددا
 من الاخرى وهو باطل **وايضا فالاسناد الى الواجب اذا**
اثبت بغيره هذه ايضا حجة بان انتهاء جميع الممكنات الموجبة
 الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة
 ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة
 وهذا الوجه يختص بالسلسل في العلل دون العلولات
 وانما يتم اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه
 الى ابطال التسلسل والالزام الدور لان بطلان التسلسل
 بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب
 ببطلان التسلسل كان كلامنا موقوفا على الاخر **والشرط**
ما توقف عليه تأثير الموتر والجزء ذاته ذكرهنا الفرق
 بين جزء العلة الموتره وشرطها في التأثير وهو ان الشرط
 يتوقف عليه تأثير الموتر لذاته كيبوسة المخطب فانها شرط
 للاهراق اذ النار لا تؤثر في المخطب بالاهراق الا بعد ان
 يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اي ذاته الموتر
 فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه
 على ذاته المتوقف على جزئه **وعدم المانع كاشف عن**
وجود كالباب للدخول والعمود لسقوط السقف اي عدم
 المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط

في ذلك بل هو كاشف عن شرط وجوده يتوقف عليه تأثير الموتر
كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في
تجفيف الثياب وانما يعد من جملة الشروط يجوز الماعرف
من ان العدم لا يدخل له اصلا في الوجود حتي يعد شرطاً
حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب
حكمه اليه **وقال مشبوا الاحوال العلة صفة توجب حملها**
حكماً يعني ان مشبوا الاحوال عرفوا العلة بانها صفة توجب
حملها حكماً فيخرج بقولهم صفة الجواهر فانها لا تكون معللاً
للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته
فانها علنان لعالمية وقادريته والمحدثه كعلم اخرها
وقدرته وسواده وبياضه ومعني توجب اي بحيث اذا
ثبت الامر الذي هو العلة ثبت الامر الذي هو المفعول والمركب
لزوم المفعول للعلة لزوماً عقلياً مصححاً لترتيبها بالغا
عليها دون العكس وقوله لمحملها يشعربان حكم الصفة لا يتعد
المحمل فلا يوجب العلم والقدرة للمعلوم والمقدور حكماً اذ لو
اوجبها الحكم ما كان المعدوم المتمنع مثلاً اذا تعلق به
العلم متصفاً بحكم ثبوت وهو محال **وقيل قد توجب لغيره كتبوا**
الحياة لاهي عند محققهم مذهب الكثر اصحابنا ان حكم العلة
لا يتعدي محلها وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام
العلة بمحل حكماً تفريفاً علي القول بالمال وان انكره فكلما
هنا علي سبيل التزل وتسلم ثبوت المال وقالت المعتزلة

باسرهم

باسرهم توابع الحياة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط
في قيامه بمحل الحياة اذا قامت بجزم من الحي اوجبت للمجموع
حكمها فكان المجموع عالماً قادراً اذا قام العلم والقدرة بجزم
واحد من اجزائه بخلاف غير توابع الحياة كالالوان عند
من يثبت لها احكاماً فان حكمها لا يتعدي محلها بل يختص
به واختلفوا في الحياة هل يتعدي حكمها محلها او لا فالجواب
المخراق منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحياة بجزم
من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزم لا جملة ذلك الشيء فان
الحياة ليست من توابع الحياة اي ليست قيامها بمحل مشروط
بقيام الحياة بذلك المحمل والالزم التسلسل فهي كالالوان
من ان حكمها لا يتعدي محلها **وهي وجودية ضرورية**
لا لزوم العلم والجهد اذ العدمي غير ما ينفي العلة وجودية
باتفاقهم لكن منهم من ادعي في بيان كونها وجودية
الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والتخي
الصرف لا يكون موجباً له قطعاً بل لا بد ان يكون موجب
الحكم الثبوتي امراً وجودياً وهذا هو الطريق الممحل
عليه ومنهم من اخرج عليه بانه لو جاز العالمية بعلم معدوم
لزم الجاهلية بمحل معدوم اذ لا مزية لاحدهما علي
الاخر فاذا اعدم العلم والجهد عن محمل كان ذلك المحمل عالماً
جاهلاً معاً قلنا التراجع في ثبوت الصفة العدمية لا في
سلب الصفة فاننا ندعي انه يجوز ان يتصف محمل بصفة

عدمية ويكون ذلك موهبا للحكم بثبوت في ذلك المجلد لانه يجوز
 ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السبب موهبا له حكم
 تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل
 مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله في المواقف وايضا
 فلا نسلم اجتماع العلمين اذ عدم الجهل جهل وعدم الجهل
 علم وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناق **والعقلية**
مطرده بلا شرط منقسة اي العلة العقلية التي كلامنا
 فيها لا الشرعية مطردة كلما وجدت وجد الحكم علي سبيل
 الزوم واطرادها مما لا خلاف فيه اصلا بين مثبتى الاحوال
 ومنقسة كلما انتفى انتفى الحكم ولا خلاف فيه وجوبه
 في الاحوال الحادثة فانه مما انتفى العلم والقدرة عن
 واحد منا انتفى عدم العالمية والقادرية اتفاقا من
 مثبتى الاحوال واوجب اي الانعكاس الاصحابى الاحوال
 القديمة ايضا فلم يجوز واعلمية البارى وقادرية بلا علم
 وقدرة ومنعه المعترلة وايجاب العلة لمعلولها لا يكون
 مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم
 ضرورى فانه لا يتصور علم بلا علوية **وهما اعم** يعني ان
 الاطراد والانعكاس اعم من العلة فكل علة مطردة منقسة
 وليس كل مطرد منقس علة كالمعلول والمتضايفين
 وذلك لانه الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم
 من وجود الشرط وجود الشرط **وبعضهم قد لا ينكس**

في

٧٩
في الغايب ويتلازمان وحدة وتعدد اذا امتنع الانعكاس
 بين الحكمين كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي
 بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانعكاس في
 شي من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا
 يحكم فيها اي في الاحكام المتلازمة بانحاء العلة ولا يتعد
 الابدلالة السمع علي احدهما وقال الامري الحق
 التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت
 الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالمية ويمتنع
 ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب
 تغليبها بعلة متعددة **واما في الغايب** فانه كان احكاما
 من اجناس مختلفة ويجب تغليبها بعلة متعددة كما
 في الشاهد وان كانت من جنس واحد فانه عالمية تعالى
 واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف
 في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية
 ونحوها **والشرط قد يكون صفة مملا ولا يطردها**
وعدمها ومتعكسا الا ان يشترط التقدم ذكر هذا الفرق
 بين العلة والشرط علي راي مثبتى الاحوال وذكر ان
 الشرط قد يكون صفة مملا ومحل الحكم لا يجوز ان يكون
 علة للحكم لانه لا يكون موثرا بل موثرفيه صفة ذلك
 المحل التي هي العلة لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من
 حيث توقف وجوده عليه والحياة وليس لها علة فان

العلم من قبيل الذوات وهي لا تغفل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون
 معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حياة
 شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحياة وايضا بان
 الشرط قد لا يطرأ فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحياة
 للعلم وبانه يكون خارجا ويكون ايضا عديميا كاستغناء الصد
 وهو مختار القاضي وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان يكون
 وجوديا كالعلة وبانه ايضا يكون متعاكسا فيجوز ان يكون
 مشروطا لمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر
 قال به القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض
 اصحابنا والحق جوازه ان لم نوجب تقدم الشرط على المشروط
 بل نكتفي بمجرد وجود المشروط بدون الشرط لقيام كل من
 اللبنتين المتساويتين بالآخر في فانه قيام كل منهما متمتع بدو
 قيام الآخر ومثل ذلك يسمى دور معاوية ولا استتمالة فيه
 انما المستعمل دون التقدم **الاعراض** اي هذا مبنيها
 لكنه قدم مقدمة فقال **الصفة الثبوتية** نفسية تدل على
الذات دون معنى زائد ومعنوية كالتمييز والحدوث وقبول
الاعراض يعني ان الصفات الثبوتية غير السلبية تنقسم الى
 قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد
 عليها ككونها جوهر او موجودا او ذاتا ومعنوية وهي التي
 تدل على معنى زائد على الذات كالتمييز فانه صفة زائدة
 على ذات الجوهر والحدوث فانه معنى زائد على ذات

الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقبول
 الى ذلك الغير وهذا التعريفان علي راي نفاة الاهوال وهم
 الاكثرون وقال القاضي واتباعه بنا على الحال النفسية
 ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات والمعنوية تقابلها **وعند**
المعتزلة نفسية مقومة وقيل لازمة ومعنوية معللة
وقيل مجازية وما بالفاعل الحدوث والثابتة له وهو باور
امكانا بالقدرة ودونها يعني ان الثبوتية عند المعتزلة
 تنقسم الى اقسام اربعة الاول النفسية وهي المقومة عند
 الجبائي واتباعه التي يقع التماثل بين المتماثلين والتما
 بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع
 صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا
 صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من
 المعتزلة النفسية هي الصفة اللازمة للذات فجوزوا
 اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة ككون السواد سوادا
 ولونا وشيا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما
 قادرا فانه لازم لذاته واتفقوا على انها يشترط فيها الوجود
 والمعدوم بمعنى انها تكون ثابتة للشي في حالتي وجوده
 وعدمه الثاني المعنوية فقال بعضهم هي المعللة بمعنى
 زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا قادرا عالما
 وقيل المعنوية هي المجازية غير اللازمة الثبوتية لموصوفها
 الثالثة الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث

س

لف

ولست هذه الصفة اعني المحدوث بنفسية اذ لا تثبت حال
العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسا
ولا معنوية لانها لا تقل بصفة السراج الصفة النابعة
للمحدوث وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف
بها الممكن الابعد وجوده ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة
الي واجبة يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتميز
وقبول الاعراض للجواهر وكما للحلول في الحمل والتضاد للاعراض
وكما يجاب العلة لمعلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات
واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها والي ممكنة
غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثها وهي اما
تابعة للارادة ككون الفعل الصادر عن العبد طاعة او
معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف
بشي من ذلك اذ لم يكن هناك قصد و ارادة وككون الامر
امرا فان قول القايل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذ لم
يكن قصد الي طلب الفعل واما غيرها اي غير تابعة للارادة
ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست
واجبة له لا مكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورة بالنسبة
الي الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة **والعرض**
موجود قائم بالجوه يعني ان العرض عندنا موجود قائم
بالجوه فخرج الاعداد والسلوب والجواهر وذات الرب وصفاته
ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية

في

70
من التميز والصحيح هو الاول وقد يختص بالحي وهو الحياة
وما يتبعها من الادراكات وغيرها اولا وهي الاكوان والمدركات
يعني ان العرض عند المتكلمين اما ان يختص بالحي وهو
الحياة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومنها غيرها كالعلم
والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وكلما يتبع
الحياة وعصرها في عشرة باطلا واما ان لا يختص به وهو
الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والمدركات الخمس حسوسات باحدى الحواس الخمس
كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة والبرودة
وانواعها متناهية وفي الامكان خلاف اي انواع كل واحد
من المندرج تحت المختص بالحي وغير المختص به متناهية
بحسب الوجود فعدد الانواع العرضية الموجودة متناه
دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق وهل يمكن ان يوجد
من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود
اعراض نوعية مفارقة للاعراض المعهودة الي غير النهاية
وان لم يخرج منها الي الوجود الا ما هو متناه اولاً يمكن
ذلك لاختلاف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة
تنظر الي ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعاً فهو
متناه لان ما لا يتناهي لا يكون قابلاً لهما وللتطبيق
ايضاً ومن جوزة كالجباب والتابعه والقاضي منا في
الترجيح فانه ليس عدد اولي من عدد فوجب الاشاعرة

عرة

كما مر **والحق التوقف** أي والحق عند المحققين هو التوقف
 وعدم الجزم بالمنع والجواز لضعف المأخذين ووجه
 ضعفها ظاهر لثبوت المقدمات المشهورة بين القوم ولا
 قبول الزيادة والنقصان لا يتأني عدم النتائج كتضعيف
 الواحد والالف مرات غير متناهية ولأن برهان التطبيق
 لا يتم إلا فيما ضبطه وجودي لا ترمي أنه لا نزاع في أن
 الأفراد الممكنة لنوع واحد من تلك الأنواع غير متناهية
 وإن لم يوجد منها إلا ما هو متناه **والكلمات التسع**
فالقابل لذاته للقسم كم أي ذهب الكلام إلى أن العرض
 منصرف في المقولات التسع بالاستقراء الناقص فقالوا العرض
 أن قبل القسم لذاته فلم يفرج الكم بالعرض كالعلم بمعلوم
 فإنه قابل للقسم لذاته بل لتعلقه بالمعلومات الموروثة
 للعدد كالمجنور عن المباحث العقلية وليس لهم على الحصر
 دليل إلا الاستقراء **والنسبة أين الحصول في المكان** أي
 والنسبة منها أين وهو حصول الجسم في المكان أي في الخيز
 الذي يخصه ويكون ملوابة **ومتى في الزمان أو طرفه**
 أي ومنها متى وهو الحصول في الزمان أو طرفه وهو الآن
 كالحروف الحاصلة دفعة مثل النار والطا والوضع **نسبة**
للأجزاء إلى الخارج أي ومنها الوضع وهو هية تعرض الشيء
 أي الجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرين والبعد
 والمحاذاة وغيرها وسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة

عن

عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً وبعضها نحو الأرض
والملك هية احاطة ما ينتقل معه أي ومنها الملك هية
 تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا التقا
 يمتاز الملك عن المكان **والإضافة النسبة المتكررة** أي
 ومنها الإضافة وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل
 بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضاً بالقياس إلى الأولى
 كالابوة تعقل بالقياس إلى البنوة كما تعقل البنوة بالقياس
 إليها المتخوى وقول المتكررة هذا اختصار للمحصلين وزعم
 بعضهم أنها معني واحد وهذا لا يصح لأن إضافة الابن إلى
 الابن لجهة غير جهة إضافة الابن إليه وإيضاً فهي واقعة
 بين الدليل والمدلول والعلة والمعلول ويمتنع فيها الاتفا
 لأن إضافة كل واحد منهم إلى الآخر غير إضافة الآخر له
 وإن **يفعل التأثير** ومنها أن يفعل وهو التأثير كالمسمن مادام
 يسمن **وان ينفع التأثير** ومنها أن يتفعل وهو التأثير
 كالمسمن مادام يتسمن فهو غير السمنة لبقاها بعده
 فهي كيف **وغيرها الكيف** أي وغير الكم والنسبة الكيف فهو
 عرض لا يقبل القسم لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته **ولا**
يرد الوحدة والنقطة لكن لم يثبت كونها اجناساً وعالية
والحصر أي ولا ترد الوحدة والنقطة بانها خارجة عن
 المقولات التسع لكن لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنساً
 كما تحته لجواز أن يكون ما تحته أموراً مختلفة بالحقيقة

ل

وهو عارض لها فيكون حينئذ عرضا عما لا جنسا وعليه تقدير
جنسيتها فلم يثبت ايضا كونها اجناسا عما ليتها ليجوز ان يكون
ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها حينئذ جنسا
مفردا لاعاليا وان يكون اثنان منها او اكثر داخل تحت جنس
اخر فيكون ذلك الدخول جنسا متوسطا ان كان ما تحتها اجناسا
او جنسا سافلا ان كان ما تحتها انواعا حقيقية ولم يثبت
ايضا المحصر ليجوز مقولة اخرى اي جنس عال للامراض مظاهر
للسبعة المذكورة **وليس العرض جنسا له** اذ ثبت لها اي ليس
العرض جنسا كما ذكر من المقولات

ثم لم ينكر وجوده الا ابن كيسان اي لم ينكر وجود العرض الا
ابن كيسان الا مافاته ذهب الي ان العالم كله جوهر فالحركة
والبرودة مثلا ليست عرضا عنده بل جوهر **ولم يجز قيا مة**
بنفسه الا شذوذة وهم بهت اي لا يجز قيام العرض بنفسه
من القايلين به الا شذوذة قليلة كابي الهذيل الملاف
ومن تبعه من البصريين فجوز ارادة عرض يحدث لافي
محل وجعل الباري تعالى مريدا بتلك الارادة وهو باطل
بالضرورة فاننا ندرك الامراض من الالوان والاصوات
والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها
بحواسنا ولا شك في انها مما لا يقوم بنفسه ودعوى كون
الارادة قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها مع استوا

نسبتها

نسبتها اليه والي غيره مكابرة صريحة فهم بهت يكابرون في
انكار المحسوس قال السنوسي كل عاقل يحس ان في ذاته
معاني زائدة عليها كالعلم واضداده والصوت وكون ذلك **ولا**
ينتقل لانه تبع التميز اي ولا ينتقل العرض من محل الى محل
كالجسم لان الانتقال تابع للتمييز والعرض ليس بتمييز وهذا
حكم قد ابقوه العقل على صحتها **والحكم لان تشخصه بمحل**
هذا تعليل الحكم بان تشخص العرض المعين ليس لذاته
وما هيته ولا للوازمه والا انخص نوعه في تشخصه ولا يمكن
تحل فيه والادار لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه
ولا ينفصل لا يكون هالافيه ولا محلا له لان نسبتته الي
الكل سوا فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح
بلا مرجح فتشخصه بمحل فالحاصل في المحل الثاني هوية
اخرى اي شخص اخر غير الشخص الذي كان هاصلا في المحل
الاول والانتقال من محل الى اخر لا يتصور الا مع بقا
الهوية المنقلة من احدهما الي الاخر واذا لا بقا للهوية
هنا فلا انتقال اصلا **والرائحة تحدث من المجاور** او ورد
على منع الانتقال انه انكار للحس فان رائحة التناغم تنتقل
منه الي ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الي ما يماسها
واجيب بان الحاصل في المحل الثاني شخص اخر من
الرائحة او الحرارة مماثل الاول يحدثه الفاعل المختار
عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماساة ونقيض

بلا غير وما يدل على استحالة انتقال
العرض من محل الى محل واستحالة
الانتقال

ذلك الشخص الآخر على الحمل الثاني من العقل الفعّال عند الحكماء
 الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة أو المماسّة **ولا يقوم**
بعرض لان القيام هو التميز تبعاً والانتها إلى الجوهر أي لا يجوز
 قيام العرض بالعرض عند أكثر المقلّات فلا سفة لان قيام
 الصفة بالموصوف معناه تميز الصفة تبعاً للتميز الموصوف
 وكون الشيء متبوعاً للتميز غيره به لا يتصور الثاني التميز بالذات
 لانه التميز بتبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه
 متبوعاً لذلك الثالث اولى من كونه تابعاً له والعرض ليس متميز
 بالذات بل هو تابع من التميز للجوهر فلا يقوم به غيره **والانتها**
إلى الجوهر هذه حجة أخرى على عدم الجواز وهو ان العرض
 المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد
 الكلام فيه ولا تتسلسل الاعراض المقوم بها إلى غير النهاية
 والا فجميع تلك الاعراض المتسلسلة لها صلة لاني محل وقد
 عرفت بطلانها لا متناع قيام العرض واحداً كان او متعدداً
 بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض
 المقوم بها إلى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر
 في تميزه وحينئذ فلا يكون عرض قائماً بعرض والمقدر خلافه
وقيل بل الاختصاص الناعت أي وقيل ان القيام ليس التميز تبعاً
 وانما هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصاً
 يصير به ذلك الشيء نقلاً للاخر والاخر منعوتاً به فيسمى الاول
 هالاً والثاني مملاً له كاختصاص السواد بالجسم لا اختصاصاً

الما بالكون **كالتميز وصفات البارز** أي مما تحقق ان معنى القيام
 هذا دون التميز وصفات البارز تعالى فان التميز صفة للجوهر
 قائمة به وليس التميز متميزاً تبعاً للتميزه والا كان الشيء الذي
 هو التميز مشروطاً بنفسه ان قلنا بوحدة التميز القائم بذلك
 الجوهر اذ لا بد ان يقوم التميز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره
 في التميز فان كان ذلك الغير نفس التميز فقد اشترط قيامه
 بالجوهر وهو شرط الشيء بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد
 التميز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تميز به مشروطاً بقيام
 تميز اخر به قبله وهكذا إلى ما لا نهاية له وكذا صفات البارز
 فهي قائمة به من غير شأنية تميز في ذاته وصفاته **وقد**
نرتب أي ان يقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني
 باخر مرتبة إلى ان ينتهي إلى الجوهر فيكون بعضها تابعاً
 لذلك الجوهر في تميزه ابتداءً والبعض الآخر تابعاً للبعض
 الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائماً بالجوهر وتابعاً له
 في تميزه ابتداءً هناك ما يتبعه بواسطة واما قيامه
 به مع عدم الانتها إليه فلا يقول به عاقل وأورد عليه
 لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام
 في العلم القائم بالعلم كالعلم في العلم لا وله ويتسلسل
 واجيب بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة
 ببعضها دون المتماثلة والمتضادة **وجوز الحكما كالسرعة**
والبطء ولا يلزمنا أي يجوز الحكماء قيام العرض بالعرض كالسرعة

يصح

والبط فانهما عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما
فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فلا يقال فيه سريع
او بطي الا بملاحظة حركته قال المصنف ولا يلزم منا لانها ليسا
معرضين ثابتين للحركة بل هما لاجل السكناات المتخلطة بين الحركات
وقلتها وكثرتها فاما صل البط ان الجسم يسكن سكناات كثيرة في
زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكناات قليلة
بالقياس الى سكناات البط فاما من صفات الجسم المتحرك لا الحركة
وعندم يختلفان بالذات اي وعلى مذهبه فلا يلزم ذكر ايضا
لجواز ان يكون طبقات الحركات ومراتبها متفاوتة بالسرعة
والبطوانة اعم مختلفة بالذات وليس ثم امر موجود الا الحركة
المخصوصة اي هي نوع من تلك الانواع المختلفة المتماثلة
واما السرعة والبط اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور
النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركة
المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها في
الذهن السرعة والبط ولذلك تكون الحركة سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة
والبط وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض
بالامور الاعتبارية انما النزاع في وصفها بالامور موجودة
قال الشيخ فلا يبقى زمانين لان البقاء عرض ومنع اي
قال الشيخ الاشعري ومنه تبعه ان العرض لا يبقى زمانين
اذ لو بقي لكان باقيا ببقا قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام
العرض

٧٩
العرض بالعرض ورد بان البقاء امر اعتباري لا عرض ولا انه لو بقي
لم يزل بذاته ولا بضد اذ هو شرط بزواله ولا فاعل
اذ العدم لا يصلح اثر او لا انتفاء شرط اذ هو الجوهر
المشروط به فيدور اي ولان العرض لو بقي في الزمان الثاني
من وجوده امتنع زواله في الزمان الثالث وما بعده اذ لو
زال فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان
يزول بغيره المقتضي لزواله وذلك الغير اما امر وجودي يوجب
عدمه لذاته وهو شرط والصد على محل العرض او لا يوجب
لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر
عدمي وهو زوال الشرط وكلها باطلتان اما زواله بنفسه فلان
ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما
يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه واما
زواله بطر وصد فلان طر والصد في ذلك الحمل مشروط بزواله
عنه فان الحمل ما لم يخل عرض لم يمكن اتصافه بضد اخر
واما زواله لعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر
يصدر عنه والعدم بقى محض لا يصلح اثر المختار بل ولا الفاعل
اصلا واما زواله لانتفاء شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا
اخر يتسلسل وان كان ذلك الشرط جوهر او الجوهر في بقائه
مشروط بالعدم لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر
والعرض مشروط ببقاء الاخر ويتوقف عليه **ف قيل بذاته**
كفي الزمان الثاني او ضد مع اول **لا يفعل الفاعل** اي وقيل

انه يزول بذاته فيلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان
 مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة
 وهذا وارد على قولهم لا يوجد ابتداء الجواهر ان يعجب ذاته
 بعدم في الزمان الثالث والرابع خاصة دون الثاني ثم الدليل
 وارد ايضا في الزمان الثاني بان يقال لا يجوز زواله في الزمان
 الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره فالجواب عنه
 في صورة النقص هو الجواب في صورة النزاع وايضا قد
 يزول بضد طاري على محله فان اوجبت في الشرط تقدمه على
 المشروط منعنا كون حدوث الضد الطاري مشروطا بزوال
 الضد الباقي واللام يمنع التناكس فبما ان يكون كل منهما
 شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معينة وايضا
 فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لانه يفعل
 عدمه وذلك لا يحتاج الي اثر للفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع
 الفاعل من ابقاء ما فعله كاف في زواله **والعدم الحادث**
اثر يعني ان عدم الحادث قد يكون بفعل الفاعل كالوجود
الحادث بخلاف عدم المستمر فهو وارد على قولهم عدم لا يصلح
اثر والشرط عرض لا يستمر هذا وارد ايضا على ما تقدم
 من لزوم الدور عند انتفاء الشرط وهو يتبين ان يكون
 الشرط اعراضا لا تبقي على التبادل الي ان تنتهي الي ما لا
 يدل عنه وعنده يزول فالاعراض قسمان قسم يجوز بقاؤه
 كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز ان

يقال

يقال شرط العرض الباقي عرضا لا بعينه من اعراض متعددة
 من الاعراض التي لا تبقي لذاتها كذوات معدودة من
 الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا
 عن الاخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام يتبادل
 تلك الاعراض فاذا انتهت الي ما لا يدل عنه كالدورة الاخيرة
 من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض
 الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقي
 هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور
 وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد
 من هذه الاعراض لا يبقا له فلا يبقى ما هو مشروط به
النظام ولا الاجسام لذلك اي قال النظام من المعترلة وكذلك
 الاجسام لا تبقي لذلك الدليل لان الجسم عنده مجموع امر
 مجتمعة لا مركبة من جواهر افراد **والكرامية وبقي العالم**
فلا يعدم يعني ان الكرامية احتجوا بهذا الدليل على ان العالم
 لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة لا تستلزم
 البقاء لا متنازع الزوال وبقا الاجسام ضروري **وانه لا يقوم**
بمحملي ضرورة كالجسم يعني ان العرض الواحد بالشيء لا يقوم
 بمحملي ضرورة كما ان الجسم الواحد لا يوجد في اثنى في
 مكانين ولذلك تجزم بان السواد القايم بهذا الحمل غير القايم
 بالمحمل الاخر **وجوزة القدماء في نحو الجواهر** يعني ان قدماء
 الفلاسفة القايلين بوجود الاضافات جزموا اقيام نحو الجواهر

لك

والقرب واللاحوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين
قالوا الاضافات ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل
واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة
واحدة لترتبط بينهما **والاتحاد نوعي** يعني ان الاتحاد في
المضافين نوعي والوحدة النوعية كافية في الربط بين
المضافين فهما متلذان **وابوها شئ في التاليف الجزين اذ عسر**
الاتفكاك له اي قاله ابوها شئ ان التاليف عرض وهو يقوم
بجوهرين لا اكثر لان هذا الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال
اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في الاتفكاك الا
لتاليف يوجب ذلك العسر ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة
الاتفكاك في العدم الممض فالتاليف صفة ثبوتية ولا
يقوم بواحد من الجزين فهو قائم بهما اي بكل واحد منهما
لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان الحمل واحد وهو
المطلوب **ومنع للمختار** اي وضع ما قاله ابوها شئ من عسر
الاتفكاك للتاليف بل هو للفاعل المختار الذي الصف باختيار
بعض تلك الاجزاء ببعض علي وجه صعب الاتفكاك به
لا بالكثر لوجود دونه هذا معطوف علي جزين اي لا بالكثر
منها لوجود اقل من هذا الاكثر اذ لو قام التاليف الواحد
بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك
الثلاثة لان عدم الحمل يستلزم عدم الحال فيه والتالي
باطل لان الجزين الباقيين بينهما تاليف قطعا لان صعوبة

الاتفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذي بين الجزين
غير الذي بين الثلاثة وان ما ثلثه في الحقيقة النوعية
والمتنفي عند ما عدم واحد من الثلاثة هو التاليف
الثاني القاييم بالثلاثة دون الاول القاييم بالاثنتين فلا
يلزم حينئذ الفدام التاليف بينهما **ثم الكم تختص بقبول**
القسمة وهما لا فعلا اذ لا يبقى معها وان اعدك الحركة
للسكون يعني ان الكم من خواصه التي يتوصل بها الي
معرفة حقيقة قبول القسمة الوهمية وهي فرض شئ غير
شئ لا القسمة الفعلية وهي الفصل والفك بالقطع او بالكر
اذ هذه الفعلية عند الفصل والفك لا يبقى معها الكم اسب
المقدار الاول بعينه بل يزول ويحصل هناك كما ان اخر ان لم
يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلا
غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل
الحال في المادة الجسمية بعد المادة لقبول القسمة الاتفكا
وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما تعد الحركة
الي الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد
لا يجب اجتماعه مع الاثر **والعاد فعلا او فرضا** اي ومن
خواص الكم وجوده عا في نفسه اما بالفعل كما في
العدد فانه يعده الواحد وقد يعده عدد اخر ايضا
بحيث انك اذا اسقطت منه امثال العاد فتي المعدود وفي
المقادير يستوعب العاد المعدود بالتطبيق واما بالعرض

والتوهم كما في المقدار فان كل مقدار يمكن ان يفرض فيه واحد
 بعده كما يقدر الاشياء بالاذرع وهو جبل طوله ستون ذراعاً
والمساوات ومقابلها اي ومن خواصه المساواة ومقابلها
 وهما الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او
 العدد امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة او النقصان
ومنفصله العدد ومنفصله القار المقدر فخط او سطح او
جسم هذه اقسام الكم فالمفصل هو العدد لا غير المتصل
 منه قار الذات وغير قار والقار هو الذي يجوز اجتماع
 اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم في
 الجهات الثلاثة فجسم او في جهتين فسطح او في جهة واحدة
 فخط **وغير الزمان اي وغير القار** الذي لا يجوز اجتماع اجزائه
 المفروضة في الوجود هو الزمان فهو من الكم المتصل
ويقال الطول للامتداد وللأطول والمفروض او لا الطول
 من الابعاد الثلاثة الجسمية ويقال للامتداد الواحد
 مطلقاً ويقال لا طول الامتدادين المتقاطعين في السطح
 ويقال للامتداد المفروض اولاً وهو احد الابعاد الجسمية
والعرض للسطح والاقصر والثاني اي والعرض يقال للسطح
 وهو ما له امتدادان ويقال للامتداد الاقصر والامتداد
 المفروض ثانياً المقاطع للمفروض اولاً على قوائم وهو ثانياً
 الابعاد الجسمية **والعمق للثالث والثخن والنازل منه**
فالصاعد سكة اي ويقال العمق للامتداد الثالث المقاطع

فسح

لكل

لكل واحد من الاولين علي زوايا قائمة ويقال ايضا
 للثخن وهو مشو ما بين السطوح ويقال ايضا للثخن
 النازل وحينئذ يسمى الثخن الصاعد سكة فلذلك يقال
 عمق البير وسكة المنارة **ولمعان اخر وهي كميات او معاضة**
او اكثر اي ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر كما يقال
 الطول للامتداد الاخذ من مركز العالم الي محيطه وللاخذ
 من راس الانسان الي قدمه ومن راس ذوات الاربع
 الي مؤخرها والعرض للامتداد من يمين الانسان او ذوات
 الاربع الي شماله والعمق للامتداد من صدر الانسان
 الي ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الي الارض وهذه المقاييس
 المذكورة منها ما هي كميات محضه كالطول بمعنى الامتداد
 ومنها ما هي كميات مع اضافة الي امراخر كالمفروض ثانياً
 او اولاً او ثالثاً فان كون الامتداد مفروضاً ثانياً اضافة
 له الي المفروض اولاً وبالعكس وكونه مفروضاً ثالثاً
 اضافة له الي مجموع الاولين كما ان لمجموعهما اضافة
 اليه وقد تعتبر مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول
 بالقياس الي ما هو طويل مقيساً الي قصير او اضافة
 رابعة كالاطول بالنسبة الي الغير الاطول بالقياس الي اخر
 ونظيره في المنفصل العدد الكثير بالقياس الي اخر قليل
 وهكذا **والكم بالعرض معلوم او الحال في احدها او متعلقه**
 الكم اما بالذات وهو ما تقدم واما بالعرض وهو اقسام

ت

اربعة الاول محل الكم كالجسم بحسب المقدار الحال فيه او العدد
اذا كان الجسم متعدد الثاني الحال في الكم كالصف القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع المتصل
الذي هو المقدار محلها الجسم وان اعتبرته تعدد الجسم كان
السواد مع الكم المنفصل في محل واحد السواد متعلق الكم
كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها
اما في الشدة او المدة او العدة **وقد يجتمع اثنان** اي وقد
يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في
الحركة فانها منطبقة على المسافة والانتظام تجري مجري
الحلول فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالكم
فيعرض لها التفاوت بالقلّة والكثرة والقصر والطول والمسا
والزيادة والتقصان **ويعرض منفصلة متصله** اي وقد
يعرض الكم المنفصل للمتصل القار وغيره كما اذا قسمنا
الازمان بالساعات او الاشل بالاذرع ولا بأس بعروض
نوع من مقولة لنوع اخر منها كما في الاضافات وقد يكون
متصلا بالذات ومتصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل
بالذات ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
وانكر المتكلمون الوحدة للزوم التسلسل والانقسام فكذا
العدد اي انكر المتكلمون وجود الوحدة اذ لو وجدت
فلا وحدة ولزم التسلسل ولزم ايضا انقسامها بانقسام
الجسم الذي حلت فيه وانقسام الوحدة ضروري بالطلان

واذا

واذا لم توجد الوحدة فكذا العدد الذي هو الكم المنفصل لا
مركب من الوحدات وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة
واذ يلزم قيام الواحد بالكثير والتسلسل اي واذا يلزم على
كون الكثرة وجودية قيامها بالكثير فاما من حيث هو
كثير ويلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير او من حيث عرض
له امر صار به واحدا فنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
والمقدار اذ هو فرع نقي الجزء كتوارده والتخليل والتكاثف
اي وانكر المتكلمون ايضا المقدار كاعدد بنا على تركيب
الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى فانه لا اتصال بين
الاجزاء التي تتركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة
بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصفها المفاصل التي
تماست الاجزاء عليها وكذا التوارد فان الحكماء قالوا الجسم
الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليها مقادير مختلفة فتارة
يجعل طولها شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدو
او مكعبا يحيط به سطوح ستة مربعات متساوية
وانكره المتكلمون وقالوا بل ما كان من الاجزاء في الطول
انتقل الى العرض وبالعكس فليس هنالك توارد مقادير
مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاع
وبذلك تختلف اشكال الجسم وكذا التخليل قالوا الجسم يتخلل
تخللا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء
اخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلا كما اذا سخن

تسخينا شريدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان يشتق حجمه
من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلا كان فيما
بينها وجوه رتبة باقية في الحالين والتغير القابل للصغر والكبر
من ايد لان المتبدل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود
المقدار الجسدي واجاب المتكلمون بمنع قبول الجسم للتحلل
والتكاثف ايضا فانه فرع وجود الهيولي وقبوله للتقادير
المختلفة وانما تم فرع نفي الجزء والزمان للزوم التسلسل
وكون الجميع في زمان خارج ولا زام الجزء اجتماع اجزائه
اي انكر المتكلمون ايضا الزمان لان امسه مقدم علي يومه
وليس تقدمه بالعلم والطبع والشرف والرتبة لان المتقدم
بها يجامع المتأخر في الوجود فتقدمه بالزمان لا يخصها
عندم في خمسة فيكون للزمان زمان ويلزم التسلسل
وايضا مجموع تلك الازمنة التي لا تتأخر يكون امسها مقدما
علي يومها بالزمان فزمان المجموع ظرف لوقوعه فيه فيكون
ذلك الزمان داخلا في المجموع واللام يكن المجموع مجموعا ويكون
خارجا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءا وكونه داخلا
وخارجا مما محال وايضا فالزمان الحاضر الموجود غير
منقسم والافا جزاؤه اما الماضي والاستقبال والحال فيلزم
اجتماع اجزاء الزمان وهو باطل ضرورة اذ لو اجتمع اجزائه
لجاء ان يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم
واما مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا واذ كان الحاضر

غير

غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي الذي يحضر عقبيه
والثالث اذ ما من جزء الا وهو حاضر حينما ما فيتركب من
انته متتالية والمفروض انه موجود فيكون الحركة مركبة
من اجزاء لا تتجزى وينطبق عليها وكذا الجسم لا يتأخر من
عوارضه وهم لا يقولون بتركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
فيم الاستدلال عليهم الزمان **والتفاوت لا للمسافة والبطء**
يعني ان التفاوت الذي يلحق الحركة بالزيادة والتقصات
ليس بالمسافة بحصوله مع اتحاد المسافة وانتقائه مع
تفاوت المسافة كما ان ذلك التفاوت ايضا ليس بما يرا
الي السرعة والبطء لا اتحاده مع الاختلاف في السرعة والبطء
ولا اختلافه مع الاتحاد فيما مضى الحركة شيء يقبل التفاوت
ولا بد من الاشتبا لذاته وهو الكم بما مر من ان
قبوله المساواة والمفاوطة من خواص الكم وانما يتصف غيره
بها تعالى هذه حجة الحكماء واجاب المتكلمون بانه امر
اعتباري وان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدار
لا وجود له في الخارج انما يرتسمان في الخيال لكن ليس
ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امر
موجودين في الخارج وهذا الجواب مطوي في المتن من
قوله **وتقدم الالب اعتبارا لعارضها للعدم** اي وكذا تقدم الالب
اعتباري لان الالب موجود مع عدم الالب وليس ذلك
التقدم نفس جوهر الالب لان التقدم امر اضافي لا يعقل

ها

الابن شين فالتقدم والتفاوت عارضان للعدم فهما اعتباريان
 لا وجود لهما وقيل جوهر مجرد لا يقبل العدم والافق بعد
 بالزمان ولا يبقى عدمه ابتداء اي قال بعض قدماء الفلاسفة
 ان الزمان جوهر مجرد عن المادة غير جسم مقارن لها ولا
 عرض لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات والا فبقده
 بالزمان اذ لو كان معدوما لكان عدمه بعد وجوده به
 بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك هو البعدية بالزمان
 مما مر من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها القبل البعد
 مع عدم الزمان زمان وهذا الذي ذكره ينبغي انتفاؤه
 ولا يبقى عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا ويتقضى بتاخر
 اجزائه لانه لا يعرض للعدم اي ويتقضى دليلهم بتاخر
 اجزاء الزمان بعضها عن بعضها فانه ليس بالزمان للزوا
 التسلسل الا زمنا مجمعة المتطابقة فيكون كذلك التقدر
 والتاخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزا
 الزمان قال السيد وفيه نظر كما تقدم من ان التقدر
 بين اجزائه تقدم زمانى لكنه بزمان هو عينها لا مرات
 زائد عليها وايضا قولهم التقدم ليس الا بالزمان انما
 يظهر ان لو كان العدم معروضا للتاخر او التقدم وهو محال
 عندهم لان التقدم والتاخر موجودان على راسهم والالام
 يمكن لهم اثبات الزمان بشيئهما وعدم الزمان في محض
 وعدم صرف فكيف يعرض له التقدم والتاخر الوجوديات

وقيل

وقيل الفلك الاعظم لاها طية بالكل هذا مذهب ثان في الزمان
 انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة
 الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وقيل
 مركبة لانه غير قار وها موجهتان في الشكل الثاني هذا
 مذهب ثالث انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان
 الزمان غير قار ايضا وهذا الاستدلال والذي قبله استدلال
 بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه
 على ان الاها طية في المقدمتين من الاول مختلفة المعنى
 قطعا فلا يمتد الوسط ايضا والحركة في الثاني توصف
 بالسرعة والببط حقيقة بخلاف الزمان وارسطو مقدار
 فانه للتفاوت كم ولا متناهي الجز متصل ولانه غير قار
 للحركة واذ لا تنقطع للمستديرة واذ يقدر به الكل لا سرا
 هذا مذهب رابع عن ارسطو وهو انه مقدار حركة الفلك
 الاعظم واجمع بان الزمان متفاوت بالزيادة والنقص
 فهو كم لان ذلك من خواصه وما كان الجز الذي لا يتجزئ
 مستقفا عندهم لم يحز ان يكون الزمان مركبا من اثار
 مثالية فلا يكون كما منفصلا لا استلزامه التركيب من اثار
 متتالية فهي الوحدات فيكون كما متصلا فهو مقدار
 وليس مقدار الامر قار للجمع اجزائه والا كان الزمان
 قارا مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان
 يستحيل ان يكون قارا والا كانت الحوادث المتعاقبة حقيقة

ل

ع

معاف هو مقدار لحيية غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده
متحركاً بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها أي الحركة
والا انقطع الزمان ايضاً فيلزم عدمه بعد وجوده وهو
محال للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون
الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع
لا محالة لتناهي الابعاد ووجوب سكن بين كل حركتين
متخالفتين في الجهة والمستديرة هي الفلكية ثم الزمان يقدر
بكل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة
مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين فيكون الزمان مقداراً
لا سرعاً لانه الاكبر يقدر بالاصغر ولا يعكس وقد علمت ان
اسرع الحركات الموجودة هي اليومية التي هي حركة الفلك
الاعظم فالزمان مقدار اليومية وهو المطلوب **وعندنا متجدد**
يقدر به متجدد وقد يتعكس هذا خامس المذاهب عن
الاشارة اي متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم انزاله
لا يهاجمه وقد يتعكس التقديرين المتجددان فيقدر
تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعكس بحسب ما
هو معلوم للمخاطب كما يقال متى جانز يد فيقال عند طلوع
الشمس او متى طلعت الشمس فيقال عند مجي زبد **والمكان**
موجود ضرورة وللأشارة والتفاوت يعني ان المكان موجود
ضرورة انه مشار اليه اشارة هسية بهنا وهناك وضرورة
انه متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير يزيد

علي

علي مكان الصغير **والتشكيك سفسطة** شكك بعض السوفسطا
عليه بان المكان لو وجد فاما متميز فله مكان ويتسلسل او
حال في التميز فاما الجسم فيكون المكان في الجسم لا الجسم فيه
وهو باطل وايضاً فيستقل بانتقاله لوجوب انتقال الحال بانتقال
محلّه فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر
واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضاً
باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالمدخلة في الجسم
الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوه في محلّه سرانياً
فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالتماسة بان يكون
حلوه فيه غير سراني فيكون المكان حينئذ عرضاً قائماً باطلاً
الجسم الاخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيلزم التسلسل وعدم
تناهي الاجسام واما لا متميز ولا حال فيه فلا اشارة مع
اليه وهو باطل ضرورة وايضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه
والجواب ان وجوده ضروري والشبهة المذكورة تشكيك
في البداهي فهي سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا تستحق
الجواب بطلانها معلوم يقيناً وان لم يتعين فيوجه الخلل
خارج عن المتمكن اذ لا ينتقل معه يعني ان المكان خارج
عن المتمكن اي ليس جزءاً له والا انتقل المكان بانتقاله
وقولهم الصولي اذ يقبل تعاقب الاجسام او الصورة لانه
اول محدد وهاهنا ضعيف يعني ان قول بعض قدماء الحكماء
ضعيف من ان المكان هو الصولي لانه يقبل تعاقب الاجسام

بينة

في

المتكئة فيه وكذا قول بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكات
 هو المحدد الخاص المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة
 كذلك فانه صورة الشيء محددة وحاولية له بالذات ومقدرة
 اياه وكلاهما استدلال بموجبتين من الشكل الثاني الا ان
 يزداد علي هذا والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد فينتج لان
 الاستدلال حينئذ يرجع الي قولنا المكان محددها وبالذات
 اي غير متعدد وكل محددها وبالذات هو الصورة لكن
 هذا الحكم المزيد غير مسلم والمذهب الاول ينسب الي افلاطون
 قال المصنف ولعله اطلق لفظ الهيولي عليه باشتراك
 اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولي في تواردهما
 الاشياء عليهما والافا متناع كون الهيولي التي هي جزء
 الجسم مكانا له مما لا يشتهه علي عاقل فضلا عما كانت
 مثله في فطانتهم قال **ارسطو السطح الباطن للحاوي والا**
فالبعد فلا يقبل الحركة اذ يتسلسل هذا مذهب ارسطو
 انه المكان السطح الباطن من الحاوي كما ان السطح الظاهر
 من المحوي والا لكان هو البعد اذ لا يخرج عنهما وكونه
 بعدا محال اما البعد المفروض فلما تقدم من ان المكان
 موجود واما البعد الموجود فلانه ذلك البعد اما
 ان يقبل لذاته الحركة الاثنية ولا يقبلها والقسمان باطلا
 اذ لو قبلها فينمى مكان الي مكان اذ لا معنى للحركة الاثنية
 الا الانتقال من مكان الي اخر فله مكان اخر هو بعد

ايضا

ايضا ويتسلسل فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة
 بعضها في بعض وانه محال بالضرورة **ومع بطلانه فللكل**
مكان خارج اي ومع بطلان ما ذكر فجميع تلك الامكنة يمكن
 انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال
 الكل من حيث هو وكلها ايضا الا ترى انه اذا خرج كل واحد
 عن مكانه فقد خرج الكل فجميع مكان فذلك المكان داخل
 في تلك الامكنة لانه احد ها وخارج عنها لانه ظرف لها
 هذا خلف لانه جمع بين التقيضين **فكذا الجسم** يعني ان
 البعد اذ لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه
 من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد المحال فيه
 فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم
 وهو عدم قبول الجسم الحركة باطلا بالمشاهدة الدالة على قبوله
 فهذا اللازم باطلا **واذ يتداخل البعدان ويتجمع المثالان**
 اي لو كان المكان هو البعد ايضا والجسم بعدا له فيه فاذا
 حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو
 المكان فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وهو محال
 بالضرورة وايضا يلزم علي تقدير تداخل البعدين اجتماع
 المتكئين فان ذلك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة
 واحدة وهو باطل **وقد يكون سطحيا واكثر وقد يترك بعضها**
فقط والحاولي او المحوي اوها اي قد يكون المكان سطحيا
 واحدا كالطير في الهواء فان سطحيا واحدا قايما بالهواء محيط

به ويكون أكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الأرض فان
مكانه أرض وهو اوقد يترك السطوح كلها كالسكة في الماء الجار
فانه يترك بتبعية حركة الماء وكما كانت حركة السطح الذي
هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون المكان مكان اخر
وقد يترك بعضها فقط كالحجر الموضوع في الماء الجاري فان
مكانه مركب من سطح الأرض الساكن بوسط الماء المتحرك
وقد لا يترك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر وقد
يترك الهواء ويوحده كالطير يقف والريح تهب او يترك المحوي
وحده كالطير يطير والريح تقف وقد يترك الهواء والمحوي
معاً كالطير يطير والريح تهب قال السيد وقد يقال اذا تحرك
الطير انزق الهواء من قدامه والتام من خلفه اذ لا يجوز
الغلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير
فالاولي ان يمثله بكرة تماس بمحدها مقعرة اخرى ويقع
محدها بكرة تالفة وتكون المتوسطة متمركة وحدها فيكون
مثال لكل واحدة من هركتي الهواء والمحوي وحده **وافلاطون**
بعد ينفذ فيه الجسم موجود للتقدير اي وقال افلاطون ان
المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم واستدل على وجوده
بانه يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت
بالزيادة والنقصان **واذ لو لاه فسطح في تسلسل** اي واذا
لوم يكن المكان بعدا كان هو السطح لانه لا يخرج عنها وهو
باطل لان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان هو السطح لكان

ان يكون كل جسم محفوفاً بجسم اخر او باجسام متعددة وايما
كان فورا كل جسم جسم اخر فيلزم عدم تناهي الاجسام ويتسلل
ووجوبه لكل جسم ضروري اي وجوب المكان لكل جسم ضروري
لان كل جسم فهو متميز مسار اليه بهنا وهناك ضرورة والمميز
هو المكان وهذا يرد ما يقال فيما ذكر انه ينتهي الي جسم لا مكانا
له وان المحدد للجسمات المحيط بها سواء من الاجسام ليس له
مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع
دون الامكنة **ويلزم حركة الساكن** **وعكسه** اي لو كان المكان
هو السطح ايضا لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون
المتحرك حين هو متحرك وهو باطل كما نقول في صندوق
من بلد الى بلد **وتفاوت الممكن مع وحدته وزاد مع نقصانه**
اي ويلزم ايضا ان لا يكون المكان مساويا للممكن لتفاوت
الممكن كشعة مدورة مكانها مثلا ذراع في ذراع فاذا صير
صفحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك كان مكانها
اضعاف الاول فقد ازداد المكان والممكن بحاله لم يزد
او يقال ازداد واختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة
واحدة وايضا زرق الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه
كان ذلك الزرق مما ساء الماء بجميع سطحه الداخلكا كان فقد
نقص الممكن وفيه نظر اذ يقال قد انتقص وايضا ينتقص
الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة ويزداد مكانه واجيب
بانه وان انتقص حجمه فقد ازداد سطحه الظاهر المماس

مكانه قالوا واذا قلنا المكان هو البعد لم يلزم شي من هذه
 المحذورات **نعم ويلزم طلب المعدوم والانتقال منه واليه**
 مثال هذا المكان الذي يقصده الثقيل المطلق كالبحر
 يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض فانه موجود
 حال ما يفرض البحر متمركزا بالبال للمحصل فيه ولا سطح هنا
 موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف
 المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه ويلتصق
 بمحيط المحدد الذي ينتهي اليه مركبات العناصر في مقوفلك
 القمر قطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال
 ما يفرض هذا الخفيف متمركزا بالبال للمحصل فيه ولا
 سطح هناك موجودا محيط بهذا الخفيف **ودلايلكم فرع**
تماثل يعبر بيقيني يعني ان الاستدلال على ابطال كون المكان
 بعدا موجودا مجردا مبني على تماثل الابعاد المادية والمجردة
 وهو ممنوع **والمتكلمون مفروض وهو الخلاء وانما جاز هذا**
 المذهب الثالث من المكان وهو للتكلميين انه البعد المفروض
 وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
 وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما
 مستدافا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان
 حال عن الشاغل وهو عند المتكلميين جاز ومفهوم الحكماء
 كما مر من التقدير فان ما بين جسمين لا يتماسان متصفا
 بالتقدير والتفاوت مقبسا الي ما بين جسمين اخرين

لا يتماسان ولا شيء من المعدوم كذلك **كفي دفع صفحة ملساء**
عن مثلها دفعة هذه حجة للمتكلميين على جواز الخلاء وثبوته
 في نحو صفحة ملساء اذ لا يمنع مما سترها مثلها ودفع احد
 عن الاخر دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع
 بعض احد هادونه البعض لزم الانتقال كبين امر الصفحة
 العليا فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين
 الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم اخر والا لزم
 تداخل الاجسام **وانما يلزم الحكماء لوجود الحركة في ان**
 اي لا يتم هذا الالتزام على الحكماء الا ببيان جواز الارتفاع دفعة
 اي في ان والحكيم يمنعون بل الحكم باستحالة ارتفاع حركة
 وكل حركة عنده في زمان اذ لا بد ان تكون الحركة على مسافة
 منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور
 وقوع الحركة في ان بل في زمان والزمان لا ينتهي في الانتقال
 الي حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من
 طرفها الي الوسط فلا يلزم خلوها **واذ لولا التصادم** **الاجسام**
حركة بقية هذا وجه اخر يدل على جواز الخلاء اذ لولا وجوده
 فيما بين الاجسام تصادمت اجسام العالم باسرها وتكررت
 حركة بقية مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا **ويلزمهم**
لويطل التخلخل والتكاثف اي ولا يتم هذا الالتزام على الحكماء
 الا بابطال التخلخل والتكاثف والاجاز ان يتخلل ما خلفه
 اي يزيد مقدار ما خلفه المتمركز من الاجسام فيلا مكانه

بمقداره الزايد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف
ما قدامه اي ينقص ما قدامه مقدار من الاجسام فيخلو له
مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وتصويره ان المتحرك في
الهوا يدفع الهوا الذي قدامه ويدفع ذلك الهوا هو اخر
وهكذا الكثر هذا الدفع يتفاوت ويضعف الي ان ينتهي الي
هوا لا يتقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط
بين ما دفعه وبين ما لم يدفع به يضطر الي قبول حجم أصغر
مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهوا يجذب اليه

اي مساوية للاولي في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار
المسافة في ملا غليظ القوام كالما فتكون هذه الحركة الثانية
في زمان اكثر من زمان الاولي ضرورة وجود المعاق الذي
يقتضي بطل الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة
الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثل
الاولي ايضا في ملا اخر رقيق كالهوا قوامه عشر
قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة في ساعة
ايضا كالحركة الاولي لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو

هي تقتضي زمانا واقعا بازاها لكنها تقتضي لان الحركة من
 حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع بعضها
 الاول مقدما على قطع النصف الاخر فلا يتصور وجود
 الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي
 تقتضيه ما هيتهما يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد
 عليه يكون بحسب المعاوق وحسب ذلك المقدمة
 التي بني عليها الدليل والعلامات الحسية كالسرافات والزرا
 وارتفاع اللجم في المحمية والمأفني الانبوبة وانكسار
 القارورة المسدودة الراس لجذب الانبوبة منها الى الداخل
 وباردتها فيه الى خارج لا يفيد القطع يعني ان هذه
 العلامات التي استدلت بها الحكماء على منع الخلاء ليس شي
 منها يفيد القطع بامتناع الخلاء الجواز ان تكون تلك
 الامور الغريبة بسبب اخر مغاير لامتناع الخلاء لكنها
 لا تعرف بخصوصه فهي امارات مفيدة للظن لا براهين
 مفيدة للقطع بالمطلوب فمنها السرافات جمع سرافة وهي
 الانية الضيقة الراس في اسفلها ثقب ضيقة فانها
 اذا امتلئت ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقب الضيقة
 واذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج والتزول و
 ذلك الا لانه لو خرج لزم الخلاء مع سد المدخل واما مع
 فتحه فلا يلزم اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه
 الهواء وانما اعتبر ضيق راس الانية ليتمكن سدها بحيث
 لا يدخل

قائ

لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقب في اسفلها لانها
 لو كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب
 اخر ومنها الزرافات جمع ذرافة وهي انبوبة معمولة من
 نحاس تجعل احد شطريها رقيقا وتجويفه ضيقا جدا وتعمل
 شطرها الاخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوي غشيب طويلا
 بحيث يكون ملتصقا بالانبوبة الواسع فاذا امتلئت تلك
 الانية ماء ووضع الغشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج
 الماء من الطرف الاخر ثم انه بقدر ما يدخل الغشيب فيها
 يخرج الماء من التجويف الضيق فزوها بقوة ويقطع مسا
 ولو وجد في داخل الانبوبة خلاء كان الماء ينتقل اليه
 بقدر ما يدخل الغشيب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة
 الحس وايضا اذا اوصل الغشبة من داخل الى الثقب
 ووضعت على المأثم جذبت الغشبة وترفع الماء في الانبوبة
 لا امتناع الخلاء ومنها ارتفاع اللجم في المحمية بالمص واما
 هو الا لانه بقدر ما يمتص من الهواء يخرج يستع ما يملأ
 من اللجم ومنها الماء في الانبوبة فانها اذا غمس احد
 طرفيها في الماء ومص الاخر ارتفع الماء الى فم الماص مع
 ثقله واقتضا طبعه النزول وما ذاك الا ارتفاع الا لانه
 سطح الهواء ملازم لسطح الماء فاذا ارتفع سطح الهواء ي
 تبعه سطح الماء بالضرورة دفع الخلاء ومنها اننا اذا وضعنا
 انبوبة مسدودة الراس او غشبة مستوية في قارورة

بحيث يكون بعض الانبوبة من داخل القارورة وبعضها خارجا عنها ويدر
 راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل بين
 عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا اذللنا
 الانبوبة فيها اكثر مما كانت بحيث لا يخرج شيء من الهواء وان انكسرت
 القارورة الى خارج واذا اخرجنا عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من
 الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة بالهواء لم يكن كذلك **نحو**
الكيف اربع بالاستقرا ويا سلك في الحصر والقسم الاخير مرسل
 يعني ان اقسام الكيف اربعة المحسوسات كاللون والضوء والنفسا **نيات**
 كالحياة والعلم والمختصة بالكميات كالاستقامة والروحية كالانفعال
 والانفعال وما هذا الحصر في هذه الاربعة هو الاستقرا والتشبع
 واما طريق سلكته في الاستدلال على الحصر وحدته ونقسم الاخير
 منه مرسل اي غير تام الدلالة من ذلك ان الكيف اما ان يختص
 بالكم او لا وهذا اما محسوس او لا وهذا اما استعداد نحو الكمالات
 او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية وغاية ما يقال
 في اختصاص هذا بذوات الانفس اننا لم نجده في غيرها فيعود
 الى الاستقرا ومن ذلك ان الكيف ان صدر عنه ما يشبهه
 كالحرارة تجعل ما يجاور محلها هارما محسوسا والافان تعلق
 بالكم فهو المختص بالكميات والاف يكون شبيهة للجسم اما من حيث
 كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية
 اعني الاستعدادات من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص
 بذوات الانفس وهذا يقتضي في وجع الرطوبة واليبوسة عن
 الكيفيات

الكيفيات المحسوسة فانه لم يثبت فعلها بالتشبيه ومن ذلك
 ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس او لا والثاني اما
 ان يتعلق بالكمية او لا والثاني اما استعداد او فعل وفيه
 تعيين ان الاخير هو الفعل كيفيات محسوسة مع جواز ان
 تكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون
 محسوسة ومن ذلك انه اما ان يفعل بتشبيه او لا والثا
 ني اما ان يتعلق بالنفس او لا لجسام والثاني اما من
 حيث كثرها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد
 نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه من انه لم يثبت
 ان المحسوسة كلها فاعلمة بالتشبيه مع انه يضيغ الكيفية
 المختصة بالاعداد العارضة للمبردات فان هذه الكيفية
 الالزومية غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة **للا**
المحسوسات فالراسخة انفعاليات وغيرها انفعالات اسمي اول الكيفيات
 المحسوسة وقدمها لانها اظهر الاقسام وان كانت راسخة
 اسمي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عن كصفة
 الذهب وهلاوة العسل سميت انفعاليات وان لم تكن
 راسخة كصفة الرجل وهمة الخجل سميت انفعالات **وهي**
فمن المحسوسات فالحرارة تفرق المختلفات بتصفيد اللطف
وتجميع المتماثلات اذا تنغم بالطبع اذا اشتد الالتحام فيفيد
دوران او تليين او تصعيد او لا يتفاوت اللطيف والكثيف
اسمي انواع المحسوسات فمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة

الاول الملوحات المسماة باوaid المحسوسات اذ لا يخلو عنها
 بخلاف غيرها فان الخراطيم وهو حيوان متولد من الارض هـ
 كالعلق الاخر فاقد للمشاعر الاربعة والمخلد فاقد للبصر والاحياء
 العنصرية لا تخلو عن الملوحات وقد تخلو عن سائر المحسوسات
 فمن الملوحات الحرارة وهي كما قال ابن سينا في شفايه
 تفرق المختلقات وتجمع المتماثلات ويبان ان الحرارة فيها
 قوة مصعدة اي مركة الي فوق لانها تحدث في محلها
 الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من
 اجزاء مختلفة بالطاقة والكثافة اي من رقة القوام
 وغلظه ينفع الجزء اللطيف منها انفعالا اسرع فيتبادر
 الي الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا يتفعل
 الا ببطء وربما لم تقدر الحرارة خفة تقوية علي تصعيده
 فيلزم بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير
 الحرارة فيهما تفرق المختلقات وهي تلك الاجسام المتماثلة
 في الطاقة والكثافة التي تالف منها الاجسام المركبة
 ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الي ما يماسها لان
 طبيعتها تقتضي الحركة الي امكنتها الطبيعية والانضمام الي
 اصولها الكلية فان الجنسية علة الصم والحرارة معدة
 للاجتماع من الاجزاء المتماثلة في الطاقة والكثافة انما
 يشبث اذ لم يكن الالتصاق بين بساط ذلك المركب شديدا
 حتي يمكن تفرق بعضه عن بعض وما اذا اشتد الالتصاق

فثبت الاجتماع اليها كما شئت الاعمال
 المتعداتها وهذا الذي ذكرناه من تاثير
 الحرارة في الجسم المركب

بين تلك البسائط وقوي التركيب فيما بينها فالنار بحرارة
 لا تفرقها لوجود المانع عن التفرق وهيئذ فان كانت الاجزاء
 اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما
 في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول
 اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك
 فحدث بينهما مانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران
 كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في
 البوتقة ولولا هذا العائق اعني شدة الالتصاق والالتصاق
 بين اجزاء الذهب لفرقت النار وان غلب اللطيف علي الكثيف
 جدا اي غلبة ثامة صعود اللطيف حينئذ ويستصحب معه
 الكثيف لقلته كالنوشادر فانه اذا اثرت فيه النار صعود
 بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون
 غالبا جدا فتفقد الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد
 وان غلب الكثيف جدا لم يتاثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين
 كما لطلق فانه يحتاج في تليينه الي حيل من الاستعانة
 بما يزيد اشتعال الكبريت والزرنيخ **ويقال الحار بما يحس**
بحرارته بعد تاثيره عن البدن اي كما يقال الحار بما تحس
 اي تدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لم
 تحس حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد مماسه البدن
 الحيوان والتاثير منه كالادوية والاعذية الحارة ويسمى
 مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق علي البارد بالفعل

والبارد بالقوة **والاشبه** مخالفة الكوكبية والفريزية للنار به اي
 الاشبه بالصواب ان الحرارة الفريزية الموجودة في ابدان
 الحيوانات والحرارة الكوكبية التي في الكواكب والحرارة النارية
 انواع متخالفة بالماهية لا اختلاف اثارها اللازمة لها الدالة
 على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فيفعل حر الشمس في
 عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعل حر النار فلا بد ان
 يتخالف بالماهية والحرارة الفريزية اشد الاشياء مقاومة
 ومداخلة للحرارة النارية فان الحرارة الفريزية اذا حاولت
 ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الحرارة الفريزية اشد
 مقاومة حتي ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الفريزية
 فانها الة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتمزيك الروح
 الي دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة
 بخلاف البرودة فانها لا تنزع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة
 فقط فالحرارة الفريزية تحمي الرطوبات الفريزية عن ان
 يستولي عليها الحرارة القريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها
 في الماهية ومنهم من جعل الفريزية والنارية من جنس
 اي نوع واحد فان الامام الرازي قال والذي عندي ان
 النار اذا خالطت ساير العناصر وافادتها طينها ونضجها واعتدالا
 وقواما لم تبلغ في الكثرة الي حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم
 تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها
 هي الحرارة الفريزية وانما كانت دافعة للحر القريب لان ذلك

القريب

القريب بخلاف التفرق وتلك الحرارة الفريزية افادت المركب
 من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة القريبة تفرق
 اجزائه فالتفاوت بين الفريزية والفريية النارية ليس
 في الماهية بل في كون الفريزية داخلية في ذلك المركب
 دون تلك الفريية حتي لو توهمنا الفريية داخلية فيه
 والفريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما يفعل فعل
 الاخرى **والحركة تحدثها بالتميز** يعني ان الحركة تحدث الحرارة
 والتميزية تحققه وقد انكر بعضهم والزعم منه انه يجب ان
 تشتمل الافلاك سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها
 السريعة فلذلك قال **والفلك لا يقبلها** يعني ان مواد الافلاك
 لا تقبل السخونة اصلا ولا بد من وجود الحرارة مع المقتضي
 الذي هو الحركة من وجود القابل **والعناصر بملاسة محدها**
لا تترك بحركة يعني ان العناصر بملاسة سطوحها لا تترك
 بحركة الفلك فتشتمل فان مقر فلك القمر ومعدب النار سطحا
 املسان فلا يلزم من حركة احد هاتين الحركتين الاخر فاذا
 اجرام الافلاك ليست متسجنة بحركاتها ولا بحركة للعناصر
 حتي يلزم سخونتها بوجه ما **والبرودة ضدها وقيل عدمها**
ويكذب الحس يعني ان البرودة كيفية موجودة مضادة
 للحرارة فانها ان تجمع بين المتماثلات وغيرها هذا هو
 الصحيح وقيل هي عدم الحرارة ويكذب الحس لان البرودة
 محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة **والرطوبة**

ك

من ؟

سهولة الالتصاق والانفصال ولا يلزم كون العسل رطباً من
الما يعني ان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير
وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار من تفسيرها عند الامام
الرازي قال ابن سينا فيجب ان يكون الاشد التصاقاً الرطب
مما هو اضعف التصاقاً وذلك يوجب ان يكون العسل الرطب
من الما فانا اذا غمسنا فيه الماصع كان ما يلزمه منه اكثر
ما يلزمه من الما واشد التصاقاً به منه وكثيراً الدهن
وكونها رطبة من الما باطل ففهي سهولة قبول الاشكال
وسهولة تركها والجواب ان العسل اديم التصاقاً واشد
التصاقاً من الما لا سهل التصاقاً منه وقيل التشكل وتركه
فلا يفيد خلطه باليا بس استمساكاً بهوا اي وقيل سهولة
التشكل وتركه كما تقدم لابن سينا وهو يوجب ان يكون الهوا
رطباً بل رطباً من الما لانه ارق قواماً منه واقل للشكلا
الفريية وتركها بسهولة واتفق الجمهور على ان خلط الرطب
باليا بس يفيد الياس استمساكاً عن التشييت كما انه يفيد
الرطب استمساكاً عن السيلا فيجب ان يكون خلط الهوا
بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفريق وبطلان بين
لان خلطه به يزيده تشييتاً وتفرقاً وتفاير السيلا وهو
تدافع الاجزاء في الرمل يعني ان الرطوبة مغايرة للسيلا
فانه عبارة عن تدافع الاجزاء وقد يوجد السيلا بهذا
التفسير فيما ليس برطباً كالرمل السيل مع كونه يابساً

بالطبع

٩٥
بالطبع وقيل لا يوجد السيلا في الما على رأي الحكماء لانه
متصل واحد من الحقيقة والحس معا وفي تنوعها خلافاً
اي اختلف هل تنوع الرطوبة كما تنوع الحرارة بحسب ما
تقدم الي الكوكبية وغيرها وقال السيد زعم بعضهم ان
رطوبة الما مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن / المخالفة
لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم
اخرى ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب
اختلاف الياس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين
محتمل واليبوسة تقابلها وقيل ما سهل تفرقه وصعب
اتصاله لذاته يابس وللحما مات هش وعكسه لزج يعني ان
اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقاً في اما عسر الالتصاق
والانفصال او عسر التشكل وتركه وقال الامام الرازي
لعل الاقرب من بيان حقيقة الياس ان يقال من الاجزاء
التي نشاهد ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما
لذاته بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق اجزائه
وتتفرق بسهولة وهو الياس فاليبوسة حينئذ هي
الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع
واما للحامات سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة
الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه
وهو الهش ومنها ما هو بالعكس فيسهل اتصاله ويصعب
تفرقه وهو اللزج قال وهذا وجدته في مباحث ثابت

ابن قرة وقيل لم يوجد ذكر الزعم في التقسيم المنسوب اليه
والاعتماد ما يوجب المدافعة ونفاها الاستاذ مكابرا
 يعني ان الاعتماد هو ما يوجب للجسم المدافعة كما يمنع
 الحركة الي جهة ما فالاعتماد علة للمدافعة وقيل هو
 نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف المتكلمون في وجود
 الاعتماد فنفاها الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني واتباعه
 واشبه المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي قالوا بثبوت
 ضروري ومنعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيل
 احس منه اعتمادا وميلا الي جهة السفلى ومن وضع يده
 علي رق منقوخ فيه تحت الماء احس بميله الي جهة العلو
ويوجد للسالك يعني ان المدافعة غير الحركة لانها توجد
 عند السكون فانا نجد في الحبر المسكن في الهواء قسرا مدا
 نازلة ونجد في الرق المنقوخ فيه المسكن تحت الماء قسرا
 مدافعة صاعدة **وهصره في ست وهم** يعني ان هصره
 في ست وهي الجهات وهم باطل وان كان هصره في ذلك
 من المشهور المقبول فيما بين العوام والخواص واخذ
 العامة ذلك الاخصار من جهات الانسان واطرافه
 وهي القدام والخلف واليمين والشمال وال فوق والتحت
 وهو اعتبار غير منوع اذ ليست الجهات الماخلة منه
 متخالفة بالماهية ولذلك قد تبدل الجهات فيصير اليمين
 شمالا وبالعكس واذا استلقي الانسان صار فوقه قداما
 وتحت

وتحت فلما وينعكس الحال اذا انبطح ولو كان الاعتبار
 محققا لجهة اي متباعدة حقيقة لو وجدت جهات غير
 متناهية لحسب الاشخاص واوضاعهم بل لحسب شخص واحد
 واوضاعه فانه اذا دار علي نفسه يثبت له جهات لا تحصى
 واخذ هذه الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمي
 المتقاطعة علي الزوايا القياسية فان كل بعد منها له طرفا
 هما جهتان فلكل جسم ست جهات وهو ايضا باطل لانه ليس
 في الجسم بعد بالفعل وليس فيه الا الجواهر الفردة والابعا
 المفروضة لانها لية لها وعلي تقدير وجود البعد في الجسم
 فليس اعتبار التقاطع علي قوائم امر او اجبا في تحقق
 الجهات وحسينذ يقال ففي المكعب وهو ما يحيط به سطوح
 ستة مربعات ستة وعشرون بعدا اي طرفا وجهة بحسب
 سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه الثمنا
 قال المصنف بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير
 لانها لا يتبدل انا اصلا **وتضاد انواعه فيه نزاع لفظي** اي
 اختلف هل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض بنا علي
 انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا
 فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد
 بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين
 بينهما غاية الخلاف التباعد فهما متضادان كما ميل الصاعد
 والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعين

الاجتماع كالميل الصاعد والميل المتقضي للمركبة يمنة ويسرة
 فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد **وجعلها القاضي**
واحد ولا تضاد اذ يجتمعان في مجرى رفع وهبل يتبادر به
اثنا فللصاعدة خفة وللهابطة ثقل اي وجعل القاضي
 الاعتمادات بحسب الجهات امر واحد فقال الخلل لا اختلاف
 في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فتسمى تلك
 الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة
 وقد تجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد
 وهو اختيار القاضي ابي بكر ويظهر اجتماعها فيمن جذب مجرا
 ثقلا الى فوق فانه يجذب فيه مدافعة هابطة وهو ظاهر
 والمتعلق بذلك الجبر من اسفل الجاذب له الى الاسفل يجذب
 فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة
 الفوق وميلا مغاليا له اليها وكذا في الميل يتبادر به اثنا
 متقاومان الى جهتين فانه يجذب كل واحد منهما فيه اعتمادا
 ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين
 ومثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم
 واحد **وهما زايان خلافا للاستاذ لتفاوت ترقين ماء وزريق**
ولا خلا بالنسبة يعني ان الخفة والثقل عرض زايدين على نفس
 الجوهر وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا
 ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحاق فانه قال
 في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقلا

وامر

واخر منها خفيا لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل
 والخفة بل الثقل عايد الى كثرة اعداد الجوهر والخفة الى قلتها
 ويبطل ما قاله الاستاذ ان الزرق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء ملئ
 من رقيق فان وزنه ما يملوه من الزرق يكون اضا فامضاعفة
 لوزنه ما يملوه من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر
 الفردة في ذلك الزرق والماء ضرورة لتساوي الحاصل لهما وهو
 الزرق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المائية له الا ان يقال
 بان في الماء خلا لا يسيل الماء اليه طبعيا اما للقادر المختار واما
 لسبب اخر لا نعرفه فوجب ان يزيد الخلا على اجزاء الماء كزيادة
 وزن الزرق عليها وهو كما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن
 الماء فكان بازا كل جزء ماء عشرون جزءا خلا فالجزء بينها
 عشرون مرة مثلا الاجزاء وهو ضروري البطلان يكذب به الحس
 الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية **ويسميه الحكمي ميلا ومنه**
طبيعي ولا يتم كمدية والافقي ساعة مثالا ولذي الميل في اكثر
للعايق وليكن عثرا فالاخر ميله في عثرا اول في ساعة
لا انخفاض نسبة الميلين والزمانين فيستوي ذو الميل وعنده
 يعني ان الحكمي يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام
 طبيعي وقسري ونفساني لان الميل اما ان يكون بسبب ممثا
 عن ميل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل
 الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون
 بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الاسنان

ن

ن

في مركبة ^٢ او كما هو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبيعته الى اسفل
والعام لهذا الطبيعي بل كبدية لا يتمرك بالطبع وهو ظاهر اذ
لا معنى للمركبة الطبيعية الا ما مبداهما القريب هو الميل الطبيعي
ولا يتمرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تمرك في مسافة ما ففي
زمان لا متناهي قطع المسافة المنقصة في آن وليكن ذلك الزمان
بالفرض ساعة ولذي مبدأ الميل الطبيعي ان يتمرك بتلك القوة
المركبة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في الزمان ذلك
الزمان لو جود العايق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي
وليكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلجسم افر ميله عشر ميل
الجسم الاول ان يتمرك في تلك المسافة بتلك القوة المركبة
ويقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة المركبتين كنسبة الميلين
المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض فتكون الحركة مع
المعاوق القليل كهي لا معه في السرعة والبطء لانها قطعا
مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه
من النظر في مسألة الخلاء فانقله الى هنا **ويعدم في الحيز**
الطبيعي يعني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز
الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب للماضي
وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا
للغير فالمطلوب بالطبع هروب عنه بالطبع وانه باطل قال
المصنف وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة
دون ما عداها **ومنه قسري وقد يجتمعان الى جهة ومبداها**

الى

الى جهتين لاها هذا القسم الثاني القسري وقد يجتمع هذا
القسم الطبيعي الى جهة واحدة كالحجر يري الى اسفل فيكون
اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه واما هل يجتمعان الى
جهتين فالجواب انه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع
الميلان لا متناهي المدافعة الى جهتين في حالة واحدة
بالضرورة وان اريد بالميل مبداهما فنعم كالحجرين المرميين
الي فوق بقوة واحدة اذ اختلفا في الصغر والكبر فتفاوتا
في قبولهما للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير فيهما
مبدأ المدافعة القسرية قطعا ولولا مبدأ الطبيعة
بما تفاوتتا واما هما اي المدافعتان فلا يجتمعان واما
يجتمع مبداهما او احدهما مع مبدأ الاخرى كما تقدم **ومنه**
نفساني ارادي وكذا الحركة ويرد النبض هذا القسم الثالث
من اقسام الميل وهو النفساني الارادي كما تقدم من
الخصاير في الثلاثة فكذا المركبات منحصرة ايضا فيها بالليل
المتقدم لكن يرد على عصرها في الاقسام الثلاثة حركة
النبض فانها حركة مولفة من انبساط وانقباض لترويح
الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعية مع ان
وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهرها لانهم عصر والحركة الطبيعية
في الصاعدة والهابطة وحركة النبض ليست شيئا منها
وكونها ليست احدى الاخرين ظاهرا ليست صادرة عن
شعور وادارة ولا عن سبب خارج عن المتمرك فان لم يحصر

الطبيعية في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض طبيعية
وقيل قسرية والقاسر الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو
الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرضه لوعاياه الانبساط
بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب بالانقباض
لحركة الاغصان بحركة الشرا وبالمدة والجذر فانه اذا
انبسط القلب توجه اليه الروح من الشراير فتنبض
واذا انقبض القلب توجه الروح الي الشراير فتنبسط
المعتزلة لازم ومجتلب قال الجبائي وفيه تضاد للحركات
وهو تمثيل مع الفرق بعد استلزامه كونية يعني ان المعتزلة
قسموا الاعتمادات الي اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة
الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط
والصعود والي مجتلب وهو ما عداها كاعتماد الثقل الي
العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الي اسفل حال ما فرق
اليه اوها كاعتماد الثقل والخفيف الي ساير الجهات ثم
اختلفوا هل فيها تضاد فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات
كلها متضادة كالحركات التي تجب بها ويبطله انه من جمعه
الي دعوى انما ثلثة بين الحركات والاعتمادات من غير
علة جامعة بينهما وان يُلزم منه تضاد الاثار التي هي
الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز
ان يصدر عن سبب واحد اثار متضادة بحسب شروط
مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج من

الخير

الخير الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم
فان اجتماع المركبتين الي جهتين يوجب للجوهر كونين في جهتين
فانه اذا تحرك الجوهر الي جهتين اوجب له الحركة الي كل جهة
منها الحصول في حين واقع في تلك الجهة غير الخير الاول
الذي تحرك عنه واجتماع الكونين محال ضرورة فهذه علة
استحالة اجتماع المركبتين وهي مفقودة في الاعتمادين
فيطل القياس **وابنه لا بينهما كفي الجبر يرفع وتردد في**
المجتلب المتجاذب اي وقال ابن الجبائي وهو ابو هاشم لا تضاد
للاعتادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان
اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه اما الاول وهو
جزء منه بانه لا تضاد لازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الجبر
الذي يرفع الي فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع
وهذه اعتماد لازم طبيعي للجبر وفيه ايضا مدافعة صاعدة
يجدها الدافع للرافع وهذه مجتلب فقد اجتمع اثنان تضاد
بينهما واما الثاني فللمجتلب المتجاذب فتارة قال فيه
مدافعة للجاذبين يجادل الجاذب مدافعة الجبل بالضرورة
فقد اجتمع مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وانما
هو كالساكن الذي يمتنع عن التريك فان كل واحد من
الجاذبين منع يجذبه ان يحدث الاخر فيه مدافعة الي
جهة فلا اجتماع هناك بين اعتمادين **ولا يبغي وابنه**
لا اللازمة للمشاهدة اي قال الجبائي ايضا لا يبغي الاعتماد

ة

من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلية دون اللازمة فانها
 باقية عنده ويدعي الضرورة والمشاهدة هامة ببقاها كما
 في الالوان والطعوم فان الالهاس كما يشهد ببقاها يشهد
 ايضا ببقا الخفة والثقل في الاجسام **وسبب الثقل الرطوبة**
والخفة اليبوسة **يظهر في الاذابة والتكليس** اي قال الجبائي
 ايضا موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة فان
 اذا عرضنا الجسم الثقيل كالذهب مثلا على النار ذاب وظهرت
 رطوبته واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب تكلس وصار
 رمادا اذا النار تزيده يبسا بافتائها للرطوبة القليلة التي
 كانت فيه مافضة للتأليف **وابنه هارثان ولا يوثران**
 اي ومنعه ابنه ابو هاشم وقال ان الرطوبة التي في الذهب
 والذهب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما
 قبل مما سة النار حتي يستد اليهما الثقل والخفة الموجودتا
 قبلها وانما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عندها باحد
 اسمها على سبيل مجري العادة وهما قبل مما سة النار
 متساويان في اليبس مع تماثلهما في الثقل والخفة قبلها
 فلا يكونان مستنديين الي الرطوبة واليبوسة كما توهم
 كيف وما ذكره غير مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقد عليها
 النار مدة مديدة حتي فرقت رطوبتها بالكلي فانه ثقيلة
 بشهادة الكس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا **والطفو للهوا**
المتشبت ويلزمه انفصاله اي قال الجبائي ايضا الجسم

الذي

الذي يطفو على الماء كالحشب انما يطفو عليه للهوا المتشبت
 به فان اجزاء الخشب متخلطة فيدخل الهوا فيما بينها
 ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا انجمت صعدت
 الهوا الصاعد بخلاف الحديد ويلزمه انه يجب ان يفصل
 عن الجسم الطافي الهوا فيطفو وحده ويبقى الاجزاء
 الاخرى راسبة في الماء قال المصنف وفيه نظر لجوان ان
 يكون الجسم الطافي مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا
 موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهوا وعن
 ساير الاجزاء ويجوز ايضا ان يتخلل الهوا فيما بين اجزائه على
 وضع مانع عن الانفصال قال الامثري اور على الجبائي
 ان الذهب يرسب في الرشح والفضة تطفو عليه مع ان
 اجزائها غير متخلطة حتي يتشبت بها الهوا **وابنه للخفة**
ويلزمه الحديد المرققة وهبة حديد **والفان خشب**
 اي وقال ابنه ابو هاشم الرشح للثقل والطفو للخفة ولا
 اثر للهوا اصلا انما هو امران حقيقيان عارضان للجسم
 في نفسه ويلزمه ان الحديد يرسب فاذا اتخذ منه رقيقة
 رقيقة طفا ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء مع
 ان الثقل في الحالين واحد ويلزمه ايضا ان هبة حديد
 ترسب في الماء والفان خشب لا يرسب فيه مع انه
 لا نسبة لثقل الهبة الي ثقل الف من الحكم **الا ثقل من**
الماء يرسب فيه تحت **والمثل الي ان يتوازي سطحها**

خشبا 3

والاخص بقدر ما هو ملئ ما وازنه اي قال الحكماء قولا مناسبا
 بما ذهب اليه ابو هاشم وهو ان الجسم ان كان اثقل من الماء
 علي تقدير تساويهما في الحجم ركب ذلك الجسم فيه لانه يثقله
 الزايد علي ثقل الماء يغلب عليه وتفرق ما يلاقيه منه
 وينزل فيه الي تحت وان كان الجسم مع مساواته للماء في
 الحجم مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلي
 السطح الاعلي من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا
 فيه وسويانا ما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف
 من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر
 ما هو ملئ مكانه ما كان ذلك الماء الذي ملئ به مكانه
 موازنا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون نسبة
 القدر النازل منه في الماء الي القدر الباقي منه في
 خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الي فضل ذلك الماء ثقل الماء
 وقالوا ان الحديد المنسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها
 الي ان تنحني من تحتها ما كثيرا وذلك لا يطاق وعما يختلف
 الحديد المدورة وقالوا ايضا سبب الخفة في الاجرام
 الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في
 الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا
 وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهوا الي فوق فان
 قويه وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الي فوق وان لم
 يقو علي ذلك اذ عن السقوط قسرا ان لم يتاثر له الانفصال عنها
 قال

فع

قال السيد واذا علم كلام ابي هاشم علي ما قاله الحكماء
 الاعتراض ان المذكور ان عليه ثم الحق عند الاشاعرة ان
 الطفو بسبب كون يخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضي
 اختصاصه بجزءه والرسوب بسبب مركبات يخلقها الله تعالى
 ومباينات يخلقها في اجزاء الماء علي طريقة جري العادة
 واعمال يذكر في الكتب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة
وللهو صاعد ويلزمه ان لا تطفو الخشبة اي قال الجاهل
 للهو اعتمد صاعدا لزم ويلزمه ان لا تطفو الخشبة
 علي الماء بل ينفصل منها الهوا ويطفو وحده علي الماء وقد
 تقدم ما فيه **وابنه بل هو مجتلب ويرد طفو الرق المنفوخ**
من قعر الماء مع ثقله يتعلق به اي وقال ابنه ابو هاشم
 ليس للهو اعتماد لازم لاعلوي ولا سفلي بل اعتماده
 مجتلب بسبب مركبة ويرد عليه ان الرق المنفوخ فيه
 المقسور تحت الماء اذ اخلط وطبعه يصعد بما يتعلق به
 من جسم ثقيل اذا كانت بحيث ذلك الرق علي تحريكه
 وتصغيره ولو حل وكاه شق الهوا الذي فيه الماء
 وخرج منه فلولا اعتماده الصاعدا لم يكن كذلك قال المصنف
 وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط
 الماء واخرجه من ذلك الموضع بثقله وطاقته وقوة
 عصره اياه وهو مدفوع بان الرق اذا كان اكبر كان اسرع
 صعودا وخرجا من الاصغر ولا شك ان حفظ الماء للاصغر

اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد
 سرعة وفروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذي هو في
 الاكبر اقوى واشد اقتضا للصعود **والمولد للمركة والسكون**
المركة بالمشاهدة في مركة اليد والجبر اي وقال الجبائي ايضا
 لا يولد الاعتماد شيئا لا مركة ولا سكونا بل المولد لهما هو المركة
 كما نشاهده في مركة اليد المركة المفتاح وفي مركة الجبر لسكون
 في الموضع الذي يقصده الجبر اما طبعها او قسرافان ذلك
 السكون لا يتصل ما لم توجد مركة فهو متولد منها لا من
 الاعتماد الذي في الجبر **وابنه الاعتماد كعمود قائم اعتمد عليه**
ثم نزلت دعامة واذ مركة اليد بعد مركة الجبر والاتراخلا اي
 وقال ابنه المولد لهما هو الاعتماد لا المركة لانه اذا نصب
 عمودا قائما على راسه منفردا وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه
 معتمدا الى جهة الدعامة لم يتمك ذلك العمود الى تلك
 الجهة فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا انزلت دعامة
 سقط الى جهة الدعامة وان لم يتمك ذلك المعتمد الى جهتها
 فعلينا ان مركة العمود لم تتولد من المركة بل من الاعتماد
 وايضا مركة اليد متأخرة عن مركة الجبر اذ ما لم يتمك الجبر
 من مكانه امتنع مركة اليد اليه لا متناع التداخل بين الابهام
 والمتأخر لا يولد المتقدم قال السيد وفيه نظر اذ لا تأخر
 هناك بحسب الزمان بل هما بحسبه فلا يلزم التداخل واما
 بحسب الذات فمركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت
 اليد

اليد فتمرك الجبر ولا يصح عكسه فياذا ان يكون مركة اليد مولدة
 لمركة الجبر **وابن عياش كلاهما اي** وقال ابن عياش من
 البصريين كلاهما مولد اي يولد المركة والسكون تارة المركة
 وتارة الاعتماد بتجويز الماد عليه دليلهما من غير دلالة على
 الاختصاص **ويتفرع عليه هو الجبر المرمي الى فوق واما كان**
ففيه تحكم اي ويتفرع على الخلاف المتقدم ما قاله الجبائي
 ايضا في الجبر المرمي بالقسر الى فوق اذا عادها ويا نازلا ان
 مركة الها بطة متولدة من مركة الصاعدة وقال ابنه
 بل هي من الاعتماد الها بطة **قال المصنف** وعلى الرايين
 ففيه تحكم وترجع بلا مرجح لانه اذا قيل ان مركة الجبر في
 الصعود ولدت مركة صاعدة الا المركة الاخرة فانها تولد
 مركة هابطة فهو تحكم بل كان يجب ان يذهب الجبر الى غير النهاية
 بان يتولد من كل مركة من مركاته الصاعدة مركة اخري
 صاعدة بلا انقطاع وايضا فان الاعتماد الها بطة اذا كان
 يوجب النزول فليوجبها ولا في ابتداء المركة وايضا القول
 بان كلام الاعتمادات المحتملة يوجب اعتمادا صاعدا و
 الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل وقد نظر فيه
 ايضا في المواقف بان المركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ
 فليست طبقا تمامتها **وكذا وقوفه وسطا اي** وكذا
 وقوف الجبر في الوسط متفرع ايضا على ما تقدم فان الجبائي
 قال لا استبعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون

وربما نرى مذهبهم بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال ه
فيصعد الجسم الي فوق ثم يغلب النازل فينزل ولا بد بينهما من
التعادل وعند التعادل يكون السكون وهذا الاستدلال مبني
على ان المركبتين متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم
وان السكون بين المركبتين متولد من مجموع الاعتمادين
بسبب تساويهما وهو لا يوافق مذهبهم وقال اكثر المعتزلة
ليس بين المركبتين سكون قال السيد واما قضية التعادل
فقد يقال جائز انه يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آت
ومطلوباً في آن عقيب بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلاً **والصلابة**
مما نعمة الغامز واللين عدمها وقيل صدها يعني ان الصلابة
كيفية للجسم يكون بها مما نفع الغامز فلا يقبل تأثيره ولا يغير
تحتة واللين عدم الصلابة نراد في المواقف عما من شأنه
ذلك اعترازا عن الفلك لانه وان كان مما لا يغير ولا يتأثر من
الغامز لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري كذا قالوه فهو عدم
ملكة وقيد اللين كيفية بها يطبع الجسم للغامز فهو صدها
وقال الامام الرازي ليسا من الكيفيات المتحركة وانما
هما من الاستعدادية **والملامة استواء وضع الاجزاء**
والخشونة عدمه وقيل كيفيتان يتبعانها يعني ان الملا
عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة
عدمه بان يكون بعض الاجزاء ثانياً وبعضها غائراً فيها على
هذا من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان

ملوستان قائمتان بالجسم ثابعتان للاستواء والاستواء المذكورين
وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز
عندهم **الثاني المبصرات** اي النوع الثاني من الكيفيات
المحسوسة هو المبصرات **قيل البياض يتميل من مخالطة**
الهواء للشفاف كالزجاج المدقوق والشف اي قال بعض
القدماء لا وجود للون اصلاً بل كلها متميلة وانما يتميل
البياض من مخالطة الهواء المضي للاجزاء الشفافة المتصغرة
جداً كالزجاج المسحوق سمحاً ناعماً فانه يرى فيه بياض
مع ان اجزائه المتصغرة لم يتفعل بعضها عن بعضها عند
الاجتماع حتي يحدث فيه اللون وكما في موضع الشق من
الزجاج الخفيف فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه بعد
من حدوث البياض فيه **والسواد بالصد ويكذبه البياض**
المصلوق اذ يتقل ولين العذراء اذ يخف وقد يكون سبباً
ذلك لحدوثه فيه اي والسواد يتميل بضد ذلك وهو
عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ويكذبه بياض
البياض مع كونه شفافاً يصير ابيض بعد سلقه واغلايه
بالنار ولم تحدث النار بالطبع فيه هوائية وتخلل لا حتي يتميل
فيه البياض لانه بعد الطبع أثقل مما كان قبله وما ذلك
الا خروج الهوائية منه وايضاً لو دخلت فيه هوائية بوضه
لكان ذلك خشونة لا انعقاداً وكذا لبن العذراء وهو خل
طبع فيه المرتك حتي اخل فيه ثم يصفي الخل حتي يبقى

شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصنوع بما طبع فيه القلي اولا
 ثم طبع فيه المرتك ثانيا وصفي غاية التصفية حتي يصير الماء
 كانه الرمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غايته
 الابيضاض كاللبن الرايب ثم يحف بعد الابيضاض فليس
 ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والالم يحف
 بعد الابيضاض لكنه لا يحف الا بعده فدل ذلك على كثرة
 الارض حينئذ وقد يكون هذا الطريق دون طريق التخليل
 سبب حدوث البياض وقيل هما الاصل وقيل هما الحمرة والخضرة
 والصفرة وتحصل البواقي بالتركيب للتجربة يعني ان من اعرف
 بوجود السواد والبياض قال هما الاصل والبواقي من
 الالوان تحصل بالتركيب منها على التماس وتشتي وقيل الاصل
 فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه
 بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب منها بالتجربة فانه لا
 الملوثة بالالوان الخمسة اذا سمحت سمحانا عما ثم خلطت
 فانه يظهر منها الوان مختلفة كما يشهد به الحس ولا يفيد
 الكلية قال في المواقف وشرحه والحق ان ذلك اعني تركيب
 هذه الخمسة على التماس وتشتي يحدث كيفيات في الحس هي
 الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوي هذه
 الخمسة فهو من هذا القيد اي مما تركيب منها فشي لا سبيل
 الي الجزم به ولا بعده اذ يجوز ان يكون هناك كيفية
 مفردة هي لون بسيط وجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا
 الخمسة

الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه قال ابن سينا
 الضوء شرط لوجوده وقيل رويته اي قال ابن سينا وعليه
 كثير من الحكماء الضوء شرط لوجود اللون في نفسه فهو غير
 موجود في الظلمة والمشهور فيما بين الجمهور وهو محتمل
 الامام الرازي ان الضوء شرط لرويته لا لوجوده فان رويته
 نزايده على ذاته والظلمة انما تحجب ما تحيط به بعدم
 وقيل ضد يعني ان الظلام انما تحجب ما تحيط به لعدم
 احاطة الضوء به فان شرط الروية ليس هو الضوء كيف
 كان بل الضوء المحيط بالمرئي والدليل على انه امر عديم
 روية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج
 ضوء لا عكس وما هو الا لان الظلام ليس امرا حقيقيا وقيل
 الظلام ضوء الضد فهو وجودي قال في المواقف وانت
 تعرف ان مذهب اهل الحق ان الروية امر مخلقه الله في
 الحي ولا يشترط بصو ولا مقابلة ولا غيرهما وانما لم يتقرر
 لامثاله للاعتقاد على معرفتك لها في مواضعها قال السيد
 فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان
 لم يصريح بها والصول ليس جسما والافاكثره استره وفيه منع
 يعني ان الضوء ليس بجسم كما زعم بعض قدماء الحكماء انه
 اجسام صفار تفصل من الماضي وتتصل بالمستضي اذ
 لو كان جسما كان اما غير محسوس بالبصر فلا يكون الضوء
 حينئذ محسوسا به والضرورة تكذبه او محسوسة فتشتر

ما تحتها فيكون الاكثر ضوا اكثر استتارا والمشهد عكسه
فان ما هو اكثر ضوا يكون اكثر ظهورا وهو ممنوع فان ستر
الجسم المضي ما تحتها شات الا اجسام الملوثة فانها تستر
ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام
الشفافة فان شفافة البلور والزجاج الشفاف يزيد ما
خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن
على قراءة المخطوط الدقيقة قال السيد وقد نجاب بانه
لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرة موجبة لشدة
الاحساس بما وراءه ولا يرى ان تلك الشفافة اذا غلظت
جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستفافة بالرفقة منها
انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها
عن رؤية ما وراءها **ومركبة وهم** اهتموا على كون الضوء
جسما بان الضوء متمرك لانه ينحدر عن المضي العالي
كالشمس والنار وكل منحدر متمرك ويتبع الضوء المضي
فيتمرك بمركبة كما في الشمس والمصابيح وينعكس الضوء
عما يلقيه اذا كان صقيلا الى جسم اخر والا فكل حركة
وكل متمرك جسم **وقال** اهل الحق ليس للضوء حركة
اصلا بل مركبة وهم محض وتخييل باطل وسبب ذلك التوهم
حدوث الضوء من القابل والمقابل للمضي فيتوهم انه
تمرك منه ووصل الى القابل **والافطيمية فالي جهة**
اي ولو كان الضوء جسما ايضا كانت مركبة بالطبع اذا اراد

له قطعا ولا قاسر معه يقصره ايضا فكانت حركة الطبيعية الى
جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة
فقط والتالي باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات
متعددة مختلفة واعترض عليه بجواب ان يكون الضوا اجساما
مختلفة الطبايع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم
لوثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة **لتم وغير اللون**
البلور يعني ان البلور اذا وقع عليه في الظلمة ضوء يري
ضوه دون لونه اذا لونه له وكذا الماء في الظلمة فقد
وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدون
فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيا وايضا
لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضد البعض لكنه
باطل لان الضوء لا يقابل الا الظلمة **ومراتبه ضياء نور**
ظل ذو طبقات يعني ان مراتب الضوء مطلقا هو الضياء اي
قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضي في ذاته
بعد اطلاقه على ما يعبرها وغيره كما في الشمس وما عدا
القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذاتها غير مستفيدة ضوها
من مضي اخر ثم النور وهو القائم بالمضي لغيره اذا كان
ذلك الغير مضيا لذاته كما في القمر وجه الارض المستضي
بضوء الشمس ثم الظل وهو الحاصل في الجسم من مقابلة
المضي لغيره وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضي
فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر

للظل طبقات ومراتب متفاوتة في الشدة والضعف كما
 في افسية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع
 وكما تراه تختلف في البيت بصغر الكوة وكبرها وينقسم
 بحسب الكوة الى غير النهاية ولا يزال يضعف حتى ينعدم
 وهو الظلمة **وقيل يتكيف الهواء للصبح ولا يرى كالجدار**
لضعف لونه اي اختلف هل يتكيف الهواء بالضوء ام لا
 فمنهم من جعل شرطه اللون واللون للهواء لكونه بسيطا
 فكل من الضوء واللون شرط في الاخر والدور دور مقية
 فلا امتناع ويبطل قوله المانع انا نرى في الصبح الافق
 مضيا وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه
 بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة بالهواء والكلام في
 الهواء الصرف التالي عند الاجزاء الدخانية والهباءية
 والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متكونة في الجملة وروى
 الامام الرازي بانه **لونه** ان الهواء كلما كان اصفى كان
 الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افسية
 الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان
 ضوءه اقوى لكن الامر بالمعكس واحتج على استنارة
 الهواء بوجه اخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء
 لوجب ان يرى بالانوار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس
 لان الكواكب باقية على ضوءها والحس لم يفعل على ذلك
 التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها واحتج

المانع

المانع بانه لو تكيف الهواء بالضوء لاحس بالهواء كما يحس
 بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا
 بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون
 شرطا في الاحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده
 كافيا في روية التكيف بالضوء الضعيف والهواء ما غير
 ملون بالكلية واما لونه ضعيف جدا بحيث يكون لونه
 اضعف مما للثما والاهجار المشعة فلا يكون ذلك اللون
 كافيا في روية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء ان
 جعل قبوله له مشروطا باللون والشماع **والبريق غيره**
 يعني ان هذين غير الصوفان قد يلعب شي ويتلا لا علي
 بعض الاجسام ويكاد يستر لونها وذلك الشيء للجسم اما
 لذاته ويسمى شمعا كما للشمس من اللعان الذاتي
 واما من غيره ويسمى بريقا كما للحرارة التي يها ذة الشمس
 فالشماع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادا
 من غيرهما **المسموعات** هو النوع الثالث من المحسوسات
 الصوت وسببه تموج الهواء بقرع او قلع عنيف وبمعلم
 الهواء الى الصاخب اذ يميل بالريح وتمنع الانبوبة انتشاره
 ويتاخر عن سببه اي من المسموعات الصوت وسببه
 القريب تموج الهواء وسبب التموج قرع عنيف اي امساح
 شديد او قلع عنيف اي تفريق شديد والصوت كيفية
 قائمة بالهوا يميلها الهواء الى الصاخب لان الصوت يميل مع

المسموعات

الريح كما هو المجرى في صوت المودن على المنار ولان من وضع
فمنه من طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر في صاخ
انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون
غيره لحصرها الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار
والوصول الي صاخ الغير ولان سماع الصوت يتاخر عن
سبب الصوت تاخر ما نيا فانا نشاهد ضرب القاس على
الخشب من بعيد ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا
تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالتربيد
والبعد وما هو الا السلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة
حتى يصل الي صاخنا **ويشترط بقاء كيفية النافذ في الجدار**
لا شكه ايما احتجوا على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف
على وصول حامله الي الحاسة باننا نسمع الصوت من وراء
جدار غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ونفوذ
الهواء فيه باقيا على شكله مما لا يعقل والجواب ان شرط
السمع بقاء الهواء على كيفية التي هي الصوت المتفرع
على التوج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المسافات
الضيقة متكيفاتها واطلاق الشكل على كيفية تجويز
فمن قال ان الهواء الحامل للصوت تشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجويز **ويوجد**
في الخارج والداخل تعرف جهته يعني ان الصوت موجود
في الخارج اي خارج الصاخ لانه انما يحصل في الصاخ

والا

والا لم نذكر جهته اصلا كما ان اليد كما كانت تلمس الشيء حيث
تلقاه ويصل ذلك الشيء اليها لا في المسافة لم تتميز عندنا باليس
اليدهته ولذلك نميز بين الصوت القريب والبعيد **والارجع**
عن امس صدا ويظن عمومهم لكن قد لا يحس لضعفه او
عدم يعني ان الهواء المتوج الحامل للصوت
اذا صاد جسم امس كجبل او جدار بل المشهور اعتبار
الملاسة في الجدار دون الجبل ورجوع ذلك الهواء الصادم
بهيته لان ذلك الجسم يتاوم ويصرفه الي خلف كالكرة
المرمية الي الحائط يرجع الهواء القهقرا فيحدث في الهواء المصاد
الارجع صوت شبيه بالاول وهو الصدا وقد ظن بعضهم
ان لكل صوت صدا لكن قد لا يحس لما لضعفه وما القرب
المسافة بين الصوت وعكسه فلا يميز بينهما **والعرف هية**
للصوت بها يتميز عن مثله في الحدة والثقل تميز في المسموع
عرف الحرف ابن سينا بانه كيفية تعرض للصوت بها يمتاز
الصوت عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميز في المسموع
فخرج حدة الزيد فانه لا يمتاز بها صوت عن صوت اخر مثله
في الحدة وثقل القيم اذ لا يمتاز به صوت مما يشاركه فيه
وقوله تميز في المسموع يخرج الغنة والبعوضة ونحوهما
كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب **ومنها مصونة**
وصامتة انية وزمانية وشبهة بها متماثلة ومتماثلة
بالذات او بالعرض اي من الحروف مصونة وهي حروف

المد واللين وصامتة وهي غيرها وانية صرفة كالنار والطلا
 والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديد ها وزمانية
 صرفة كالخروف المصونة فانها عارضة للصوت باقية معه
 زمانا وانية شبيهة بالزمانية وهي ان يتوارد افراد
 انية مرارا فيظن انها فرد واحد زمانيا كالراء والحاء والظا
 فان الغالب على الظن ان الراء التي في اخر الدار مثلا
 رات متوالية كل واحد منها انبي الوجود الا ان الحس
 لا يشعر بامتياز ازمنا فظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا
 الحال في الحاء والظا ومتماثلة لا اختلاف بينها بذواتها
 ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالياء الساكنة
 او المتحركة بنوع واحد من الحركة ومتماثلة بالذات والحقيقة
 كالنار والكم فانها حقيقتان مختلفتان او بالعرض كالياء
 الساكنة والمتحركة فانها متفقتان في الحقيقة ومختلفتان
 بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون **ومن امكان**
الابتداء بالسالك واجتماع ساكنين صامتين يختلف
 في الابتداء بالسالك فمنعه قوم وزعموا ان التبرية دلت
 على امتناعه وجوزته افرون لان ذلك ربما يختص بلغة
 كالعربية لانه محتج في نفسه وانما هو لا لغتهم موصوف
 على غاية من الاحكام والرياسة وفي الابتداء بالسالك
 نوع لكنة وبساعة ويجوز في غير لغتهم واما هل تجمع بين
 الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت مخرولا

الصائين

الصائين فجازي جمعها اتفاقا واما الصامتان او صامت
 غير مدغم فجوزته قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن
 الوسط كزيد وعمر وبل وجوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين
 قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن كما يقال في
 الفارسية كارت وكوشة ومنهم من منعه وجعل فيما
 ذكره حركة متملئة خفية جدا واما اجتماع ساكنين مصوتين
 او صامتين بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه وقد قرأ
 ابو جعفر فنعا وتعدوا ومنه بالسكون والتشديد **المذوقات**
الطعموم اي رابع المحسوسات المذوقات المدركة بالقوة
 الذائقة وهي الطعموم فيفعل الحار في الكثيف مرارة **واللطيف**
مرارة والمعتدل ملوحة والبارد عنفوصة وهو ضرو قبضا
والمعتدل حلاوة ودسومة وتفاهة اعلم ان اصول
 الطعموم تسعة لانه الفاعل حار او بارد او معتدل والفاعل
 لطيف او كثيف او معتدل فيفعل الحار في الكثيف القابل
 المرارة وفي اللطيف المرارة لانه اللطيف القابل لا يقاوم
 الفاعل الحار ولا يمنعه من النفوذ فيه فيفوض في اجزائه
 فيضعف التأثير ويكون التفرق صغيرا وفي المعتدل ملوحة
 وهي بين المرارة والمرارة ميل تارة الى المرارة وتارة
 الى المرارة فاذا اخذ لطيف الرماد المر وغلط بالمار وطبخ
 حصلت الملوحة ويفعل البارد في الكثيف القابل عنفوصة
 لان الكثيف يمنع البرودة من النفوذ ويقاومها فيتضاعف

بل

الثخين وفي اللطيف هموضة لانه يكثف ببرده ويفوص فيه
بلطافته فيكون عدم ملايمته بين بين فالتمزج العفص لذلك
كلما ازداد مائته ولطافته واعتدل قليلا باسنان الشمس
المنضج ازداد هموضة ويفعل البارد في القابل المعتدل
قبضا وهو في عدم الملايعة دون العفوصة وفوق الحموضة
اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والقابض
يقبض ظاهره فقط والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد
ينحل فعلا ملايما ففي الكثيف الملاوة لشدة المقاومة بين
القابل الكثيف والفاعل المعتدل وهو في اللطيف الدسوة
لقلة المقاومة فيس منه بكيفية ضعيفة ملايعة وفي
القابل المعتدل التفاهة **ويقال التحم لا يحس بطعمه**
الابتليل اي وقد يقال التحم ايضا لما لا يحس من الجسم
بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه متما ما يغا الطارطة
اللعابية العذبة الخالية في نفسها عن الطعموم كلها التي
هي الة للاذراك بالقوة الزايفة كالصغر ونحوه من الحديد
وغيره فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوي ماد كما
يزجر وتسمى هذه تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية واما
التفاهة الحقيقية فهي التي لعدم الطعم كما في الاجسام
البسيطة والمتصف بهذه يسمى تفاهة ومسيها وليست هذه
من الطعموم واسنان الطعموم المرارة ثم المرارة ثم الملوحة لا
المرير اقوى علي التحليل من المر ثم المر ثم المالح كانه مكسوة

برطوبة باردة وابد الطعموم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
فان العفواكه التي تملو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا
اعتدلت قليلا قليلا باسنان الشمس مالت الي القبض ثم الي
الهموضة ثم تنقل الي الملاوة **وقد تتركب البساعة من مرارة**
وقبض والزعوقه من مرارة وملوحة وقد تتركب بملوحة
يعني ان الطعموم التي تقدمت بسيطة وقد تتركب منها طعموم
لانهاية لها منها ما له اسم نحو البساعة المركبة من مرارة
وقبض كما في المحضض ونحو الزعوقه المركبة من ملوحة
ومرارة كما في الشيعة والشيخة ومنها ما لا اسم له كالمركب
من الملاوة والمرارة في العسل المطبوخ ومن المرارة
والمرارة والقبض في الباذنجان والمرارة والتفاهة في
الهندبا وقد تتركب الطعم بكيفية ملموسة فلا يميز الحس
بينها فيصير المجموع كطعم واحد كاجتماع تفريق ومرارة مع
طعم فيظن المجموع مرارة او تحفيف وتكثيف مع طعم فيظن
المجموع عفوصة قال السيد واذا كان هذا لا يومئذ ان
تكون المرارة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع
المشهورات لا اسم لها هذا ما من الحسوسات وهي
المشهورات ولا اسم لها **الامنة الملاومة والمنافرة وما يقارنها**
من ممل وطعم يعني ان اسم الروائح انما تقترن من وجوه
الاول باعتبار الملاومة والمنافرة فيقال للملايم طيب
والمنافر مسنن الثاني باعتبار ما يقارنها من طعم كما يقال

رابعة حلوة اوها مضة الثالثة بالاضافة الي محلها كراوية
 الورد والتفاح وانواع الرمان غير مضبوطة ومراتبها في
 الشدة والضعف غير منحصرة كراتب الطعوم وغيرها **الثاني**
النفسانية فالراشحة ملكة وغيرها حالة واختلافها بعراض
 اي الثاني من اقسام الكيفيات هو الكيفيات النفسانية
 المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فان كانت
 الكيفية النفسانية راشحة اي مستحكمة في موضوعها لا تتورق
 عنه سميت ملكة والاشحة سميت حالاً لقبولها التغير والزوال بسهولة
 والاختلاف بينهما بعراض مفارق لا يفصل فان الحال بنفسها
 تصير ملكة بالتدريج كالكتابة تكون في ابتداء حصولها حالاً
 فاذا استحكمت صارت ملكة قالوا فكل ملكة كانت حالاً وليس
 كل حال يصير ملكة **فالحياة قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض منها**
سائر القوى يعني ان الحياة قوة تتبع اعتدال النوع ومعنى ذلك
 ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص
 يناسب الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من
 ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع ويفيض من تلك القوة سائر
 القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية
 وقال ابن سينا **تفاير قوة الحس والحركة اذ يعدلها الحس**
كالمفلوج والذابل اي وقال ابن سينا في كليات القانون ان
 الحياة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتفمية
 ويدل على التفاير ان الحياة توجد للمفلوج من الاعضاء اذ

هي

هي الحافظة في الحيوان للاجزاء العنصرية المتداخلة في الانسداد
 عن التعفن والتفريق والذابل لان العضو الميت تسارع اليه
 هذه الامور وليس للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وتورق
 الحياة ايضا في العضو الذابل فلولا ذلك لفسد بالتعفن
 والتفريق مع عدم قوة التغذية فيه **ومنع بالتخلف مما منع**
 اي ومنع ما قاله ابن سينا باننا لا نسلم ان قوة الحس والحركة
 مفقودة في العضو المفلوج وقوة التغذية مفقودة في
 الذابل لجواز ان يكون الفعل الذي هو الاحساس والحركة
 والتغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لما منع بمنعها
 عن فعلها **وقوة التغذية اذ توجد للنبات ولعلمها ما هيئان**
 اي وتفاير قوة التغذية لانها موجودة في النبات مع عدم
 الحياة والجواب عدم تسليم وجودها في النبات لجواز ان
 تختلف الماهية فتكون قوة التغذية في النبات مخالفة
 بالحقيقة لقوة التغذية في الحيوان اذ قد يشترك المختلفات
 بالحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره **وشرطها الحكما والمعرفة**
بالبنية ويلزمهم قيام الواحد بالكثير والترجيح بلا مرجع او
الدور لكنه دور معية يعني ان الحياة عند الحكماء مشروطة
 بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة
 نوعية مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات تتبعها من اعتدال
 مزاجي خاص وكذا هي عند المعتزلة مشروطة بالبنية هـ
 المخصوصة لكن لا كما ذكرها الحكماء بل هي مبلغ من الجواهر

الزدة يقوم بتلك الاجزاء التي لا يتصور قيام الحياة
بدونها ويلزم الحكماء والمعتزلة انه اما ان يقوم بالجزئين
مع حياة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وهو محال
كما مر واما ان يقوم بكل جزء منها حياة على حدة وهينئذ
فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحياة به مشروطا
بالآخر ويلزم الدور لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام
الحياة بذلك والعكس او يكون احدهما في قيام الحياة به مشروطا
بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيع بلا مرجع لان الجوهرين
متفقان في الحقيقة وكذلك الحيان متمثلان فالوقوف
من احد الجانبين يحكم او لا يكون شي منهما في قيام الحياة به
مشروطا بالآخر وهو المطلوب اعني عدم اشتراط الحياة
بالبنية والجواب انه دور المعية ليس باطلا والعرض الواحد
يصح قيامه بمحل متقسم فيقسم بانقسامه ان كان حلوله
فيه شرا بانيا والافلا وحكاية الترجيع بلا مرجع ان اريد انه
لا رجحان فيه في شي من الجانبين في نفس الامر منع او
لا رجحان عندنا لم يقدح لان عدم العلم بشي لا يستلزم عدمه
في نفسه **والموت عدمها وقيل ضدها** يعني ان الموت عدم
الحياة فالتقابل عدم وملكة وقيل الموت كيفية وجودية
تخلقها الله في الحي فهو ضد الحياة **وقيل العلم تعلق العالم**
بالمعلوم وقيل صفة ذات تعلق وهو العالمية واشتت النافي
معهما تعلقا فلا احدهما اولها يعني ان العلم لا بد من اضافة
اي

اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهذه الاضافة هي
التعلق في اصطلاح المتكلمين وقيل العلم صفة حقيقية
ذات تعلق والتعلق هو العالمية فهما امران العلم والعالمية
واثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة والعالمية
التي هي حال عنده واثبت معها تعلقا فاما للعلم فقط
او للعالمية فقط فهنا ثلاثة امور العلم والعالمية والتعلق
الثابت لاحدهما واما لهما معا فهنا اربعة امور العلم
والعالمية وتعلقهما **وقال الحكماء الوجود الذهني لتحقيق**
الحقيقة والكلي اي قال الحكماء ان العلم هو الوجود الذهني
بمعنى الوجود الذهني اذ قد يعقل ما هو نقي مضى وعدم
صرف بحسب الخارج كالمتمتعات كبعض الاشكال الهندسية
فان الحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا في
ان يثبت العاقل والمعتول تعلقا مخصوصا كما مر والتعلق
انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون
لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج
فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو العلم
واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم
له وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة
علم وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم
والمعلوم متمدان بالذات ومختلفان بالاعتبار **ومنع**
التكلم والافالذهن **ها** **بازد** اي ومنع المتكلمون كون العلم

عبارة عن الوجود الذهني اذ يلزم عليه اجتماع الضدين في محل
واحد فمن عقل الحار والبرد يكون قد حصل في ذهنه الحار
والبرد فيكون الوجود حاراً بارداً **افقيل الصورة من اللغة**
باللوازم هذا جوابه بأنه انما يلزم كونه حاراً بارداً لو
حصل فيه صورة الحار والبرد اي ماهيتهما موجودة بالوجود
العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر الآثار
ومظهر الاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى
بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني
انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجود
غير اصيل وعلمت ايضا ان الصورة العقلية مخالفة للوحدات
الخارجية المتصفة بوجودات اصيل في اللوازم التي يكون
للوجود الخارجي باعتبار خصوصه محل فيها **وقيل عدي**
ربما جعل الحكماء العلم امر اعم مما قالوا هو مجرد العالم والمعلوم
من المادة ويرد بان يلزم منه ان يكون كل شخص انسان
عالم بجميع التبرعات فانه النفس الانسانية مجردة عندهم
وتعلقه بمعلومين فرع تعريفه هذا اختيار الامام الرازي
وهو ان الخلاف في تعلق العلم بمعلومين متفرع على تفسير
العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا
غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا
انه صفة ذات تعلق بازان يكون العلم صفة واحدة
تتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجية عن حقيقة

الصفة

الصفة لا يجعل الصفة متكررة في ذاتها فلا فرق بين
الضروري وما ينتفكان وغيرهما اي علي هذا المذهب فلا
فرق بين تعلقه بمعلومين ضروريين او نظريين ولا بين
تعلقه بمعلومين يجوز انتفكان العلم بهما بحيث يتصور العلم
بأحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث
والسواد والبياض او غيرها وفي ذلك اختلاف بين الاشاعرة
والاندراك تصور وتصديق فالجازم علم او جهل مركب
او تقليد وغيره ظن او شك او وهم هذا ظاهر

فالجهل ضد له وقالت المعتزلة مثل الانقلاب والتمايز بخارج
يعني ان الجهل المركب ضد للعلم لا استمالة اجتماعهما في محل
وقالت المعتزلة اي كثير منهم ليس ضد له بل هو مما ثلثه
فاجتماعهما محال للمثلية لا للمصادرة وذلك لا مريب احدهما
ان من اعتقد من الصباح الي المساء ان زيد في الدار
وكان زيد فيها الي الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد
مستم من الصباح الي المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب
الذات والحقيقة ثم انه كان ذلك الاعتقاد اولاً علماً ثم انقلب
جهلاً مركباً والانقلاب من شيء الي اخر لا يتصور الا في
امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشئ
فيكونان متماثلين والشاخي التمييز بينهما ليس الا بالنسبة

الى المتعلق وتلك النسبة المميزة بينهما مطابقة اولاً لمطابقة
 فانه العلم مطابق لمعلقه والجهد المركب غير مطابق له النسبة
 لا تدخل في حقيقة المنتسبين لان النسبة متأخرة عن طرفيها
 فتكون خارجة عنها والامتنان بالامور الخارجية لا توجب
 الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف الابهة الوجه
 لزم اشتراكها في تمام الماهية **ويقال لعدم جهل بسيط**
ويقرب منه السهو والغفلة والذهول وهو بعد العلم نسيان
 يعني ان عدم العلم هو الجهل البسيط ويقرب منه السهو
 وكأنه جهل بسيط سببه عدم استنباط التصور فانه اذا
 لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة
 ويزول اخرى وكذا الغفلة ويغفم منها عدم التصور مع
 وجود ما يقتضيه وكذا الذهول قيل وسببه عدم استنباط
 التصور حيرة ودهشة والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيان
والادراكات عند الشيخ علم بمعلقاتها والفرق ضروري
 يعني ان ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشرف
 علم بمعلقاتها فالسمع علم بالسموعات والابصار علم بالمبصرات
 وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللؤلؤ
 مثلاً علمنا تاماً ثم رأيناه فانا نجد بين الخاليين فرقاً ضرورياً
 وللشيخ ان يوجب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كون ادراك
 الحواس علماً مخالفاً لساير العلوم المستندة الى غير الحواس
 مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة

الادراكات

جنسية

جنسية مشتملة على حقايق مختلفة الحواس
 وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة
 بالهويات **والصور الذهنية جزئية بكنيتها باعتبار مطلقها**
او المطابقة للكثيرين يعني ان صورة الانسانية المعقولة
 جزئية بكنيتها باحد امرين احدهما ان اسم الانسان مثلاً
 لافراد ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثلاً اشتراك لفظ
 العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على
 حدة بل مدلول اسم الانسان معني مشترك بين افراد
 واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعني وهذا هو الذي يسمى
 اشتراكاً معنوياً ولا يدخل في ذلك المعني المشترك الشخصيات
 التي تختار بها افراد بعضها عن بعض والام يكن ذلك
 المعني مشتركاً بين جميع افراد بل الشخصيات كلها خارجة
 عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسانية
 اي صورة ذلك المعني المشترك مجردة عن الشخصيات التي
 هي عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك الصورة
 كلية على معني انها تكون مطابقة لزيد وعمر ووكرو
 الي ساير افراده والمراد بالمطابقة ان كل واحد من تلك
 الافراد اذا نظر في الخيال وجد عن شخصاته كانت
 صورة المعني المشترك هي بعينها الاثر الحاصل من ذلك
 الواحد الذي مجرد عن شخصاته وثانيهما ان المعلوم
 بالصورة العقلية امر كلي فاذا وصفت الصورة بالكلية

كان مجازا على معنى انها صورة كلي ما علم بها وهذا يليق
بمن يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية في الماهية
للمعلومات **والعلم تفصيلي او اجمالي منعه بعض** يعني ان
العلم منه تفصيلي واهالي والتفصيلي ان ينظر الى اجزاء
المعلوم ومبراته بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد
واحد والاهالي الامر البسيط الذي هو مبدأ التفاصيل
فمن سئل عن مسئلة فاستخضر في ذهنه دفعة واحدة
للجواب وعلم انه قادر عليه فذلك العلم الاهالي فاذا اخذ
في تقريره ولا يلاحظ تفصيله حصل العلم التفصيلي ومنع
الامام فخر الدين الاهالي وانكره فقال يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لأمور مختلفة لان الصورة الواحدة
لو طابقت أمور مختلفة كانت مساوية في الماهية
لذلك الأمور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة
فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من
الأمور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي
الاذلك **وان شرط فيه الجهل بالتفصيل لم يثبت به جواز**
القاضي والمعتزلة ثبوت الاهالي لله تعالى ومنعه ابو هاشم
وكثير من الأشاعرة قال المصنف والحق انه ان اشترط فيه
الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع **وبالفعل**
او بالقوة كما في يد من روج وهو اثنان فيعلم انه روج بالقوة
يعني ان العلم يكون بالفعل وبالقوة كما قاله بعض المتكلمين

ان

114
ان الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا
كان في يد من يد اثنان فسلنا اروج هو ام فرد فانا نعلم
ان كلا اثنين روج علما بالقوة القريبة من الفعل وان
لم تكن نعلم انه بعينه روج **وقيل قد يعلم الشيء من وجه**
القاضي شيان ولا تمنع التجوز قال في المواقف المشهور
ان الشيء قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال
القاضي المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل
شيان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر
كما اذا علم الانسان باعتبار ضا حكيمه وجهل باعتبار
حقيقته او هما عارضات او هما عارضان لثالث كما اذا
علم باعتبار ضحكته وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلقت
اخر سوي تعلقت العروضة على احد الوجهين اي تعلقت
كان من التعلقات كالجبرية والكلمية والاتصال والجماد
فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول
بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم عارضا
للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلقت بوجه
اخر واطلقت على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء
الواحد معلوما من وجه مجهولا من اخر فان هذا
الاطلاق من باب التجوز ولا مشاحة ولا منازعة فيه
اي في الاطلاق مجازا فان بابيه مفتوح وهو فعلي قبل
الكثر **وانفعالي بعدها** يعني ان العلم منه فعلي ومنه

انفعالي والنفلي قبل الكثرة اي كلتي تتفرع عليه الكثرة وهي اولى
 الخارجية والانعالي كلي يتفرع علي الكثرة وهي افراد
 الخارجية التي استفيد هومنها **والعقل مراتب فالهسيولي**
هو الاستعداد وبالملكة الضرورات يعني ان مراتب العقل
 اي الثقل للنفس الناطقة الانسانية اربع عند الحكماء
 الاولى العقل الهسيولي وهو الاستعداد المحض لا ادراك
 المحقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما لا لاطفال
 فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا
 ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد لها صلاحا لساير
 الحيوانات وانما ينسب الي الهسيولي لان النفس في هذه
 المرتبة تشبه الهسيولي الاول الخالية في هذا ما عن
 الصور كلها والثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضرورات
 هو استعداد النفس بذلك الاكتساب النظريات منها **وقد**
لا يحصل لفقد شرط كس ووجدان اي ليس المراد العلم
 بجميع الضرورات فان الضرورات قد تنقد اما لنقد
 شرط للتصور كس ووجدان كالكه والعين لا يتصور ان
 ماهية اللون والجماع او لنقد شرط في التصديق كس
 او وجدان في القضايا الحسية اذ فاقد اللفظ الحس فاقد
 للقضايا المستندة له والوجدانية اذ فاقد الوجدان فاقد
 للقضايا المستندة له وكفقد تصوير الطرفين والنسبة في
 الاوليات التي هي اقوى الضرورات **فالشيخ هو مناط**

التكليف

التكليف لانه علم لامتناع الانفكاك **وضروري لان النظر**
مشروط بالعقل وليس كله يعني ان العقل مناط التكليف
 اجماعا الا ان الخلاف وقع في تفسير العقل الذي هو مناط
 التكليف فقال الشيخ الاشعري هو العلم ببعض الضرورات
 الذي سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة واحتج
 الشيخ بان العقل ليس غير العلم فهو علم لامتناع تصور انفكاك
 اما من الجانبين او من احدها اذ يتنع عاقل لا علم له
 اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وانه
 ضروري لان العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال
 العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متأخرا عن
 العقل بمرتبين فلا يكون نفسه فالعقل العلم بالضرورات
 وليس العقل علما بكلها فان العاقل قد يفقد بعضها كما تقدم
 فهو العلم ببعضها وهو المطلوب **والحق انه غريزة يتبعها ذلك**
عند عدم المانع قال في المواقف قال الامام الرازي والظاهر
 انه غريزة يتبعها العلم بالضرورات عند سلامة الالات
 والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما اي في حالة النوم
 بشي من الضرورات لا اختلال وقع في الالات وكذا الحال
 في اليقظان الذي لا يستحضر شي من العلوم الضرورية
 لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم
 بالضرورات لا كلها ولا بعضها واتضح من حال النائم ان العلم
 قد ينفك عن العقل **وبالفعل ملكة حصول النظريات** هذه

كها

المرتبة الثانية من مراتب العقل وهو العقل بالنقل وهو
 ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الشخص
 بحيث متى شا استحضر الضروريات ولا عظمها واستنتج منها النظر
 وقيل ليس العقل بالنقل ما ذكر بل هو ما استمر من انه حصول
 النظريات وصيرورتها بعد استنباطها من الضروريات بحيث
 يستحضرها متى شا بلا روية وتجشم كسب جديد **والمستفاد**
محصولها هذه المرتبة الرابعة وهو العقل المستفاد وهو
 ان يحضر عنده النظريات التي ادركها بحيث لا تغيب عنه
 واختلف في امكانه لكن نص السيد علي ان تفسير المستفاد
 بما ذكر ليس بمشهور والمشهور ان المراتب الاربع تعتبر بالقياس
 الي كل نظر علي حدة والمستفاد بالنسبة الي نظري واحد
 هو ان يصير مشاهدا للقرة العاقلة ولا يشبهه في وقوعه
 في الدنيا **وعلمان بمعلومين مختلفان وبمعلوم مثلان**
ان اتخذ الوقت وقيل وان اختلف كالجوهرين والفرق بين
 يعني ان كل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان تماما مثل
 المعلومات كاليضا واختلفا كاليضا والسواد لم يخالف
 في ذلك الا والامام الرازي واما العلمان المتعلقان
 بمعلوم واحد مثلان عند الاصحاب **قال الامري** ومثالهما
 ان اتخذ المعلوم ووقته فان كلا من العلمين حينئذ متعلق
 بعين ما تعلق به الاخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا
 يجامعه وقيل اختلف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين

كما

كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف
 بسبب كونه في وقتين مختلفين **قال الامري** والفرق ظاهر
 فان الوقت فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم والوقت
 فيما ذكره من النظر عارض للجوهر وانما نظير ذلك الذي
 ذكره من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت في وقتين
 لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين مختلفين **وهي اختلف المثل**
فالثاني ان اقتضى كل الاختصاص بمحله اي واذا اختلف
محله العلم بمعلوم واحد كزيد وعمر والعالمين بشي واحد
 فان قلنا كل من العلمين القاييين بها تقتضي ذاته ان
 يكون هالا في ذلك المثل دون غيره فهما مختلفان لا
 المتكلمين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الي الذات والا
 فمثلا **والضروري قال القاضي وكثير يقع نظريا للتماس**
وان سلم فقد يمنع التنوع او التخصيص يعني انهم اختلفوا هل
 يتقلب العلم الضروري نظريا فقال القاضي وكثير من المتكلمين
 يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة متشاركة في
 جنسها الذي هو العلم **قال الامري** وان سلم التماس فلا
 شك في اختلاف النوع والتخصيص فلعل التنوع او التخصيص
 يمنع ذلك اذ لا يجب ان يصح علي الانسان ما يصح علي
 الفرس وان كانا متشاركين في الجنس ولا ان يصح علي زيد
 ما يصح علي عمر ومع تشابههما في تمام الماهية **وقيل لا**
لامتناع الخلوع عنه هذا المذهب الثاني وعليه اخرون من

المتكلمين انه لا يجوز مطلقا والالفاظ الخلو عن الضروري وهو
 محال بالوجودان **وقيل اما هو شرط لكمال العلم** هذا المذهب
 الثالث وهو للقاضي وعليه امام الحرمين انه لا يجوز الانتقال
 في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ كماله شرط للنظر فانه
 لا يتم الا به والنظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري
 الذي انقلب اليه الضروري شرط لنفسه ومتقدما عليه بمراتب
وعكسه جازي ولم يقع عند المعتزلة بالله وصفاته للتكليف
 اي وعكسه ما ذكر وهو انقلاب النظري ضروريا جازيا اتفاقا
 من المتكلمين ومنع المعتزلة وقوعه في العلم بالله وصفاته
 من حيث ان العبد مكلف بالعلم به تعالى وبصفاته ولو انقلب
 ضروريا لم يكن مقدورا للعبد فيقع التكليف به على زعمهم
 ومعتد بهم في الجواز التماس وهو ممنوع بين العلوم **واستناد**
الضروري الى النظري او الضروري في فرع تفسيره لا خلافي في استناد
 النظري الى الضروري وهذا يستند الضروري الى النظري او
 فيه خلاف ونزاع لنظري مرجعه الى تفسير الضروري فان
 فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور النظر
 على نظر كما مر جاز ان يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق
 على النظر في مفرداته لا يقدم في استغنائها عنه بنظر
 كاسب له في ذاته فيجوز ان يستند العلم الضروري الى
 التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته
 ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل

هذا

هذا التصديق غير ضروري فان عد نظري الزم اكتساب التصديق
 النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما وقوله
 او الضروري اي وكذا استناد الضروري الى ضروري اخر فيه
 خلاف ايضا راجع الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف
 على علم سابق عليه لم يجز توقف الضروري على ضروري اخر
 وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز **واثبت ابي هاشم**
علما لا معلوما له كبا المستحيل اذ ليس بشي لفظي يعني ان ابا
 هاشم اثبت علما لا معلوما له كالعلم بالمستحيل فان المستحيل
 ليس بشي والمعلوم شي وهو اثبات لفظي فتصوره اما على
 سبيل التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والخلاوة امر
 هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين
 السواد والخلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض
 واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد معهما
 هو اجتماع السواد والبياض فلا يمكن تعقله بما هيته بل
 باعتبار من الاعتبار **ومحله القلب للسمع** يعني ان محل
 العلم بالحادث هو القلب للسمع قال تعالى **لمن كان له قلب وقال**
فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال ام علي قلوب اقفالها
 واما العقل فلا يقضي بشي في تعيين محله لجواز ان يخلقه
 الله في اي عضو اراد الا ان الايات وردت بذلك **الحكماء للعلم**
الناطق والمجزئ المشاعر اي قال الحكماء محل الحيات النفس
 الناطقة المجردة بذاتها عن المادة وتوابعها وان كانت

ت

متعلقة بها أي متصرفه فيها ومدة لها ومحل الجزاءات المادية
 المشاعرة العشر أي الحواس الظاهرة والباطنة **والارادة**
قيل اعتقاد النفع او ظنه وقيل ميل يتبعه يعني ان الارادة
 من انواع الكيفيات النفسانية قيل هي اعتقاد النفع او ظنه
 والقابل بذلك كثير من المعتزلة وقيل هذا المذكور هو
 الداعية واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن
 كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه **وعندنا الصفة**
المنحصنة لاحد المقدورين بالوقوع يعني ان الارادة
 عند الاشاعرة هي الصفة المنحصنة لاحد طرفي المقدور
 بالوقوع ولا يتكرونا ذلك الميل في الشاهد لكن ذلك الميل
 ليس ارادة عندهم ولا هي مشروطة بالميل ولا باعتبار
 النفع **ولا توجب الحادثة المراد وجوزة النظام والعلاف**
من فعله ان كانت قصد الا عزم يعني ان الارادة الحادثة
 لا توجب المراد وان كانت مقارنة لمحمد الاشاعرة بخلاف
 الارادة القديمة فانها توجب اتفاقا من اهل الملة
 والحكماء اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه واما اذا
 تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان
 معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور
 به كما في القصاه وجوزة النظام والعلاف وجمع بن
 هارث وطائفة من قدماء معتزلي البصرة ايجاب الارادة
 الحادثة للمراد اذا كانت قصد الى الفعل والقصد الى

الفعل

الفعل ما يجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزم عليه
 لا اذا كانت عزم عليه لان الارادة اذا كانت عزم على الفعل
 لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور
 ايجابه اياه واستدلو اعلى ذلك بان العزم توطئ النفس
 على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما وهذا العزم
 يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتي يبلغ الي
 درجة العزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد يكون
 من ما بانه سيقصد الى الفعل وربما يزول لزال شرط
 او عذو مانع **ولا تشترط بها كفي قد هي العطشان وطر**
الهاب من السبع يعني ان الارادة لا تشترط باعتقاد النفع
 او بميل يتبعه خلافا للمعتزلة فان العطشان اذا كان
 عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه
 فانه يختار احدهما بلا داع له يرجعه في اعتقاده على الآخر
 وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان
 في الافضاء الي النجاة فانه مع كونه ملجأ في الهرب يختار
 احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح
 احدهما للنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح
 احدهما بمجرد الارادة و ضرورة انه من دهشته
 وحيرته لا ينظر بباله طلب مخرج **وقيل تتعلق بنفسه افتقا**
الشهوة والانتكال في الدوا **الكره** يعني ان الارادة مفارقة
 للشهوة التي هي توقان النفس الي الامور المستكدة

يقى

ير

لوجبهين الاولى الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها
لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال
اشتهي ان اشتهي اسمي اريد ان اشتهي قال المصنف وفيه
نظر تعرفه ما اخترناه من التعريف يعني انا اذا فسرنا
الارادة بما اخترناه من انها صفة منصفة لاحد المقدور
بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لانه ارادة تليست مقدور
لنا ولا احتاج حصولها فنيا الى ارادة اخرى وهكذا الى
ما لا يتناهى نعم اذا ذكر هذا الفرق على تقدير اقدار
اسم ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير
اختلفوا فيه ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة
للعبد بارادة اخرى او لا اوجبها الاشاعرة اذ لا يصدر فعل
عن فاعل قادر على عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي
يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى والثاني
ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه ولا يشتهي به ليتفرغ
عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد به اذا علم ان فيه
هلاكه فقد وجدت كل واحدة دون الاخرى وقد يجتمعان
في شيء فينبغي ان يكون من وجه بحسب الوجود وكذا الحال
بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة
دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد
الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان

ايضا

ايضا في حرام منقور عنه قال الشيخ كراهة الضد والافضلها
او مثلها فلا يجامعها او يخالفها فيجاء مع ضدها وهي ارادة الضد
ويبطله شرط الشعور اي قال الشيخ الاشعري وكثير من
اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشيء
غير تلك الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لا امتناع
اجتماع المتماثلين والمتضادين واما يخالف لها فيجاء مع ضدها
بل يجاء مع كل واحدة منها ضد الاخرى اذ المتماثل للشيء يجوز
اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المتخالفة للسواد يجاء معه
ويجاء مع البياض ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد
وضد ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جاز اجتماع كراهة الضد
مع ضد ارادة الشيء فيلزم جواز اجتماع كراهة الضد مع ارادته
لكن يبطله ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة
وقد لا يشعر بالصد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال
وتتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده **ومعه هل يستلزم**
الظاهر لا اي ومع شرط الشعور اذا ظهر التقاير بين الارادة
وكراهة الضد فهذا الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا
بل بشرط الشعور بالصد فقال القاضي ابو بكر والامام
الغزالي تستلزمه وقال المصنف الظاهر خلافه لجواز
ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة
على السوية او يترجم احدهما بحسب ما فيه من تنوع رافع
على تنوع الاخر فيكونان مرادين على السوية قال السيد

ل

وهذا الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المنحصصة كما راي الاشاعرة فلا لان ارادة الصديق تستلزم اجتماعها معا وهي غير التمني اذ يتعلق بالمحال والماضي يعني ان الارادة غير التمني فانها لا تتعلق بالمقدور ومقارنتها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبما ماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على انه غير ما قال المصنف والميل الذي يسمونه ارادة هو بالتمني اشبه منه بالارادة والسمو ضد ها عند ومنعه المعتزلة لانه ضد العلم هذا ظاهر ثبت بنفسه قال القاضي والبصري تفيد متعلقها صفة فللفعل كونه طاعة ومعصية وللقول كونه امرا وتهديدا فان اراد اصفة ثبوتية منبع اي قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تفيد متعلقها صفة زايدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادته الله ومعصية كالسجود باراد للصنم وللقول تفيد كونه امرا وتهديدا فان اراد اي القاضي والبصري ان الارادة تفيد متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج من كون الارادة كذلك وما ذكرناه من كون الفعل طاعة او معصية والقول امرا او تهديدا و

اعتباري

اعتباري لا يتحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود له مجتمعا فكيف يقدم به صفة وجودية وان اراد انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينافي فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة والكراهة ضد يعني ان الكراهة ضد الارادة فتفسر على رايهم باعتقاد الضراوة او بالنفرة التي تتبعه وعلى رايها بالصفة المنحصصة لا هذا المقدورين بالترك او عدم الوقوع والقدرة صفة تؤثر وفق الارادة اي وميا الكيفيات النفسانية القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر كالمعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وخرج ما لا يؤثر وفق الارادة كالطبيعة للبساط العنصرية وقيل مبدأ الافعال المختلفة اي وقيل ان القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنور الحيوانية والنباتية فانها مبادى لافعال مختلفة مثل الانما والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها باستنداد الطبايع والكيفيات بمعنى انها تنضمها للتأثير في هذه الافاعيل وعلى هذا فهي بحسب الظاهر داخلية في المبدأ وخارجية بالقرب ويفترقان في الفلكية والنباتية والحيوانية يعني ان التفسيرين يفترقان في النفس الفلكية فانها قدرة على التفسير الاول لانها تؤثر وفق الارادة دون التفسير الثاني والقوة النباتية بالعكس فانها قدرة على الثاني

لأنها مبدأ قريب لا فاعيل مختلف دون الأول إذ لا شعور لها بأفعالها
والحيوانية قدرة على التفسيرين والقوي العنصرية ليست قدرة
على التفسيرين إذ لا إرادة ولا شعور وليست أفعالها مختلفة
بل على نهج واحد والمراد بالقوي العنصرية ما هو صورة مؤثرة
لها في الأجسام البسيطة يسمى طبيعة كالنارية والمائية
وفي الأجسام المركبة يسمى صورة نوعية لذلك المركب
كالصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي للزيتون وما
هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة والمراد بالنفس الخلقية
ما هو صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وعليه يصح ما ذكر
من التفرقة بين التفسيرين وإن كان مستبعدا جدا إلا إذا
هكمت الصفة في تعريف القدرة على ما يتناول الجوهر والعرض
مما كنا ناول القوة أيها وفيه ما فيه لأن الكلام في الأعراض
لا الجواهر **وتورد الحادثة عندنا إذ لا تؤثر ولا مانع قدرة**
الله ولم تكن أم أي يرد على التفسيرين القدرة الحادثة
على رأي الأشاعرة فإنها لا تؤثر في فعل أصلا فلا تدخل في
التفسير الأول وليست مبدأ لا أثر قطعا فلا تدخل في التفسير
الثاني ولو كانت مؤثرة لما نعت قدرة الله فلو أراد الله
شيئا وأراد العبد ضده لزم إما وقوعهما معا فيلزم اجتماع
الضدين أو عدمهما معا أو كون أحدهما عاجزا لا يقال بخلاف
أنه يقع مقدور الله تعالى لأن قدرته تتم من قدرة العبد
الآتري أي أنها أم من أفعالها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد

عليها

عليها لأننا نقول عموم القدرة لا يؤثران تعلق القدرة بغير
المقدور المعين لا أثر له في هذا المعنى ضرورة **ومن ثم**
نفاها عنهم وهو مكابر فيجوز كإبي الحسين مقدورين
قادرين لا فاعلين وكاسبتين إذ لا يخرج عن محله يعني أن
جهما في القدرة الحادثة بهذا الدليل الذي نفينا به تأثير
القدرة الحادثة وما ذهب إليه مكابرة ودفع لما هو معلوم
بالبدئية ونسبني على إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة في
مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة
الله تعالى لجميع الأشياء ويجوز مقدورين قادرين فجوز
أبو الحسين البصري من المعترلة مطلقا سواء كان القادر
مؤثرا أو كاسبتا أو أحدهما مؤثرا والآخر كاسبا وجوز
الأصحاب لا مطلقا بل بينا قادر خالق وقادر كاسب ومنعه
المعترلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة فيلزم التمانع
والمجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع مقدورين بين
قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدورين قدرتين
كاسبتين لأن الكسب هو أن يخلق الله فعلا متعلقا للقدرة
الحادثة وإنما لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد
على فعل عمرو ولا يتصور أنهما محل لفعل واحد **وقال**
بشر بن المعتمر سلامة البنية أي وقال بشر بن المعتمر القدرة
الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها
صفة عدمية **وتعرف بالوجدان** يعني أن طريقة معرفة

القدرة الحادثة على ما هو الحق عند الاشاعة الذي يعلم به
 وجودها هو الوجدان لوجود تفرقة ضرورية بين حركة
 الارتعاش وحركة الاختيار **والهمذان بتاتي الفعل اي**
وقال الهمذان من المعترلة طريقا ثباتها تاتي الفعل اي
 تيسره من بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل
 من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة
 دون الثاني **والجباري سلامة الشخص** اي وقال الجباري طريق
 العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الافات
 قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند
 اتصافه باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك
 الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف
 بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا **ويبطلها الممنوع والموصوف**
بالضد ولو قدر الارتفاع ورد العاجز اي يبطل قول الهمذان
 والجباري ان الممنوع عند الهمذان قادر على الفعل ومعلوم
 قدرته عليه ولا يتاتي منه الفعل حال كونه ممنوعا منه
 بل يتعذر عليه فان قال بتاتي الفعل من الممنوع بتقدير
 ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتاتي منه الفعل بتقدير ارتفاع
 المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة
 مصحمة للفعل لا موجهة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما
 يصحمة الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس
 معه ما يصح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعد

عليها

عليها ما دام على حالها واذا فرض زوال ما بهما يتاتي الفعل
 منهما فمن اين تك وجود المصيح مع احدهما دون الاخر وكذا
 يقال في الموصوف بضد القدرة من النوم والعجز في جواب
 الجباري لوجود الصحة ولا قدرة حينئذ كما تقدم **ولا تتعلق**
بمقدورين فكيف ضد يعني ان القدرة لا تتعلق
 بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او
 مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة
 لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور لا شك
 ان ما يجده عند صدور واحد المقدورين متماثلا كما
 يجده عند صدور الاخر واذا لم تتعلق بمقدورين فكيف
 بالضدين اذ يلزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة
 المتعلقة بهما **والمعترلة تتعلق بجميع مقدوراتها كالقدرة**
اي وقالت المعترلة اي اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع
 مقدوراتها المتضادة وغير المتضادة **وابوهاشم القايمه**
بالقلب الجوارح اي وقالت ابوهاشم القدرة القايمه بالقلب
 تتعلق بجميع متعلقاتها كالاغنياء والارادات والخواص
 ودون القدرة القايمه بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها
 من الاعتماد والحركات وغيرها **وقيل كل بتعلقها وتعذر**
الفعل لعدم الالة هذا قول لابن هاشم ايضا وهي ان كل
 واحدة منها تتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب
 والجوارح جميعا غير ان كلامنا لا يؤثر في متعلقات الا

تتأ

لعدم الالة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة
بالقلب لعدم الالات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك
الافعال وكذا العكس **واجموعا في المثال** اي واجمعت المعزلة
علي ان القدرة الواحدة تتعلق بالمثلاث من جنس
واحد من المقدرات علي تعاقب الازمنة والاوقات **قال**
الشيخ مع الفعل اذ قبله لا يمكن **والا فلنفرق** يعني ان القدرة مع
الفعل عند الاشعري والراضية به لا قبله اذ لا معنى للقدرة
الا التمكن من طرفي الفعل المقدور ولا تمكن قبل الفعل
ولا يمكن الفعل قبل الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا بان
لم يمتنع بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالجملة التي
فرضناها انها مالة سابقة علي الفعل ليست كذلك بل هي
حال الفعل هذا محال لان كون المتقدم علي الفعل
مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما
وغير متقدم فقد لازم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون
ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن
الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة
عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد
الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو
المطلوب قيل **القدرة في الحال علي الايقاع في ثاني الحال**
واجيب بان الايقاع ان كان نفس الفعل فمحال في الحال والا
فالكلام فيه اي قيل نحن لا ندعي ان القدرة اذ اوجدت في

حال

حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتي يلزم
امكان وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال انما هي علي
ايقاع الفعل في ثاب الحال وتعلق القدرة السابقة بالفعل
علي هذا الوجه لا يستدعي امكان الفعل في الحال بل في
ثاني الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل
حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله واجيب
بان الايقاع الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل والجماع
اياهم علي رأيكم ان كان نفس الفعل علي معنى ان التأثير
في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل فمحال الايقاع
في الحال كما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان
حدوثه وان كان غير عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن
حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فلا يطاق ايقاع اخر
ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات
وتأثيرات غير متناهية **قالوا** مع **واجب الفعل قلنا** بها

والمقدور تبع للعلم والارادة للمعزلة خلاف يعني ان للمعزلة
خلاف في المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة فن قال هـ
حقيقة القدرة صفة تؤثر علي وفق الارادة فيكون
المقدور تبع للارادة قطعا ومن قال تبع للعلم فلا ت
صاحب الملكة في صناعة زاوية مدة مديدة فصدر عنها
افعال محكمة متقنة لا يقصد تفصيل اجزاها ولو قصد

دها

لم توجد علي تلك الوجوه من المسئلة والاحكام فان الكاتب
 الحاذق يدعي دقايق كثيرة في حرف واحد بلا قصد اليها
 ولو لاحظها وقصد اليها لغاتة كثير منها **وقد يصدر فعل متقن**
عن نايم فالمعزلة وبعضنا بقدرته بلا علم والاستاذ لا توقف
القاضي اتفقت المعزلة وكثير منا علي امتناع صدور الافعال
 المتقنة الكثيرة من النائم وجواز القليلة منه بالتجربة
 ثم اختلف المجوزون في هذه القليلة فقيل هي مقدورة
 له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه
 مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال
 الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد
 القدرة كما يضاد العلم وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا
 فقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها
 ضرورية له بل كلاهما محتمل بل ترجيح **الرؤيا خيال باطل فالمعزلة**
لفقد شرط الادراك يعني ان الرؤيا عند جمهور المتكلمين خيال
 باطل وما عند المعزلة فلنفس شرط الادراك حال النوم
 من المقابلة وانبات الشعاء وتوسط الهواء الشفاف
 والبنية المخصوصة وانتفا الخيال الي غير ذلك **وبعضنا عن**
العادة وابته الاستاذ والازمت السفسطة اي وعند
 بعض الاشاعرة حيث لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك
 انما هو لان الادراك في حالة النوم خلاف العادة ولان
 النوم ضد الادراك وقال الاستاذ ابو اسحق المنام ادراك

حق

حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه من
 ابصار وسمع وذوق وبين ما يجده اليقظان فلو جاز
 التشكيك فيما يجده النائم لجاز فيما يجده اليقظان ولزم
 السفسطة والقدح في الامور المعلومه المعلومه حقيقتها
 بالبداهة ولم يخالف الاستاذ في كون النوم ضد الادراك
 لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء غير ما يقوم به النوم فلا
 يلزم اجتماع الضدين في محل واحد **والحكماء في الحس المشترك**
وقد يأخذ من صور في العقل النفعال ويلبسه الخيال صوراً
قريبة او بعيدة فيعبر او لا فيقع بعينه او من الخيال مما
ارتسم فيه من الخارج وقد تحدثت لها مرضى وهما اضافات
اعلام اي وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك
 وهو مجموع المحسوسات الظاهرة ووجدانه في الحس المشترك
 علي وجهيه الاول ان يرد ذلك المدرك عليه من النفس
 الناطقة وهي تأخذه من العقل النفعال فان جميع صور
 الكائنات من الانزل الي الابد مرسم فيه بل في جميع البادئ
 العالية وهي الملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة
 ان تتصل بتلك المبادي اتصالاً معنوياً روحانياً وتتقش
 ببعض ما فيها اذا حصل لها بالنوم ادني فراغ ثم هذا المستقش
 يلبسه ويكسوه الخيال اي القوة التخيلية صوراً جزئية
 كما جبل عليه الخيال من الحكمة والانتقال والتفصيل والترتيب
 والصور اما قريبة من ذلك المستقش او بعيدة فيحتاج الي

طقة

التغيير مجرد الاله عن تلك الصور حتى يحصل ما اخذته النفس
 وقد لا يتصرف فيه الخيال شيئا فيوديه كما هو فيقع بعينه
 ولا يحتاج الي تغيير والثاني ان يرد علي الحس المشترك
 لامن النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه في اليقظة
 فان من دام فكره في شي يراه في منامه واما ما يوجه
 مرضا كثوران خلط او بخار كما يرى الصغراوي النيران
 والبقي المياه والدموي الحمر والسوداوي الخيال والادوية
 وهذا الوارد من الخيال ومن المرض او غلبة خلط من قبيل
 اصغاث احلام لا يقع هو ولا تغييره **والقادر علي حمل مائة**
من هل هو قادر علي الاخرى المتصفة بها او علي احدى
اولا والقادر ان عليها اذا اجتمعا فكل حامل للكل او للبعض
 اختلفوا فيك يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من
 حمل مائة اخرى معها فتقيل هو عاجز عن حملها اي المائة الاخرى
 وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدره بالنسبة الي الاخرى
 وقيل هو قادر علي حمل احدى اهما من غير تعيين واما الشخصا
 يقدر كل منهما علي حمل مائة من اذا اجتمعا علي حملها وحملها
 معا فقد اختلفت المعتزلة هنا فمنهم من قال وهو اكثرهم
 حملها واقع بقدره كل واحد واحد فكل منهما يفعل في كل جزء
 من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعل حال الانفراد
 ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين علي مقدور واحد ومنهم
 من قال هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحب

وذلك

وذلك ما مل للبعض كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد
 من المائة الممثلة وهو قول الكعبي وعباد الصيرفي ولا يخفى
 ما فيه من التحكم **قالوا وقد تولد في محال متفرقة حركات الي**
جهات فتجتمع علي عشرة اجزاء متلاصقة عشر قدر اي قال
المعتزلة ايضا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة
حركات متعددة الي جهات مختلفة فيجوز ان يترك الشخص
بقدره واحدة جزاء الي جهة وجزاء اخر الي جهة اخرى
وجزاء ثالثا الي جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده
عليها دفعة فتشرق في تلك الجهات واما في محال مجتمعة
كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها
حركات متعددة بان تترك معا الي جهة واحدة بل يجمع
علي عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة
فالقدرة علي تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير
القدرة علي تحريك الجزء الاخر فيكون هناك عشر قدر باجزاء
عشرة اجزاء والجباي الاجتماع يمنع التريك كالقيد اي وقال
الجباي الاجتماع يمنع التريك كالقيد فانه مانع عن الشيء
لمن هو قادر عليه وهذا منع كون القادر علي حمل مائة
من قادر علي حمل المائة الاخرى معها وكون القيد مانعا
عن الفعل منع ان المعدوم مقدور والاعتماد المترك بمنة
ويسرة هل يمكنه التصعيد منع البهشية للفرق بين
الدرجة والرفع اي القدرة المترك بمنة ويسرة هل تقدر

وتقوى على التصعيد والرفع الى جهة الفوق منهم من جوزه
ومنه من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة فان
كل عاقل يجد فرقا بينهما ويعلم انه رفع شي اشد واقوى من
تحريكه درجة وعلى المنع البهيمية اي الطائفة التابعة
لراي ابي هاشم **واوجبوا زيادة حركة واحدة تكما** اي اوجب
البهيمية للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القدرة
المحركة يينة ويسيرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه
لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لحوال الاحتياج
الي ما يزيد عليها **وهي تغاير المزاج لانه واثره من المحسوسة**
وقد تغاير يعني ان القدرة مغايرة للمزاج من وجهين
الاول ان المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة
بالقوة اللامسة بخلاف القدرة فليست مدركة باللمس
ولا اثرها من جنس هذه الكيفيات **والثاني** ان المزاج
قد يتمايز القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب
واعيا وتصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه
يمايز قدرته في تلك الافعال والشي لا يمايز نفسه فالقدرة
غير المزاج **والقوة مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر كالمعالج**
لنفسه والامكان ومقابل الفعل مجاز القوة يقال للقدرة
والمراد هنا القوة التي هي جنس القدرة وهي مبدأ
التغير في اخر من حيث هو اخر وقولنا اخر ليدخل فيه
المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب

عامل

عامل بمقتضاها ويأثر من حيث هو جسم يتفعل عما يلاقيه
من الدواء ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه سبب
القدرة على الشي الذي تعلق به هذا الامكان على سبيل
المجاز **والخلق ملكة تصدر عنها الافعال بلا روية** يعني
ان الخلق ملكة يصدر عنها اي عن النفس بسبب الافعال
بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يرقي في حرف حرف
او يضرب العود من غير ان يفكر في نغمة نغمة او في نغمة
نغمة فالكيفية النفسانية اذ لم تكن ملكة لا تسمى خلقا
واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ الصور الفعل عن النفس
لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأه بعسر وتأمل لم تكن
خلقا واذا اجتمعت هذه القيود معا كانت خلقا **فتغاير**
القدرة سيما ان جعل نسبتها الى الطرفين سواراي فيغاير
الخلق القدرة لانه الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة
من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا
لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما يجب ذلك عند
الاشاعة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر ولا سيما ان جعل
نسبة القدرة الى الطرفين سوا فان الخلق لا يتصور فيه
ذلك بلا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد
الصديق ومنه الشيخ ف قيل اراد القوة المستبعدة للترابط
ولذلك جعلها مع الفعل والمنوع غير قادر عنده اي منع الاشياء
ما تقدم ف قيل اراد احد ما ينطلق عليه القدرة وهو القوة

المستجمعة لشرايط التأثير برزقته ولذا حكم بانها مع الفعل وانما
 لا تتعلق بالصددين والمنوع عن الفعل حال كونه ممنوعا
 عنه غير قادر عليه عند الاشاعة اذ القدرة عندهم مع
 الفعل فلا يتصور كون المنوع عن فعل قادر عليه في حالة
 المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه **والعجز صفة تتعلق**
بالموجود يعني ان العجز صفة تتعلق بالموجود دون
 المعدوم على قياس القدرة فالمرتبة عما جزم عن القعود
 الموجود لا عن القيام المعدوم فان السلف بالمعدوم
 خيال محض هذا أصح قولنا الاشعري واختاره علي هذا
 القول ان العجز لا يسبق المعجز عنه ولا يتعلق بالصددين
 علي نحو ما ذكره في القدرة وله قول ضعيف هو ان العجز
 انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة
 وكثير من اصحابنا وجواز تعلقه بالصددين فرع ذلك واتفق
 الاشاعرة وجمهور المعتزلة ان العجز عرض موجود مضاف
 للقدرة خلافا لابي هاشم في اخرا قوله حيث ذهب الي انه
 عدم القدرة وخلافا للاحم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا
 من حيث انه نفى الاعراض مطلقا **والمحبة قيل الارادة**
فمن الله تعالى لكرامتنا ومنا لطاعته قيل ان المحبة هي
 الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا علي
 التابيد ومحبة الله ارادتنا لطاعته وامتناله وامره
 ونواهيه **والرضي ترك الاعتراض** اي والرضي هو ترك الاعتراض

اي

عند

عند الاشاعة فالكفر مع كونه مراد الله ليس مرضيا عنده
 لانه يعترض عليه وقالت المعتزلة ان الرضي عند الارادة فاذا
 لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا **والعزم جزم**
الارادة بعد التردد يعني العزم جزم الارادة بعد التردد
 الحاصل من الدوامي المختلفة المنبثقة من الارادة العقلية
 والشهوة والنزوات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين
 حصل التغير وان ترجح حصل العزم **والترك عدم فعل المقدور**
وقيل قصدا وقيل من افعال القلوب وقيل فعل الضد
 اي الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان
 هناك قصدا من التارك ام لا كما في حالة الغفلة والنوم
 وسواء تعرض لصنعه او لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة
 عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام
 وقيل عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا
 بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق بالترك
 الذم والمدح والثواب والعقاب وقيل ان الترك من افعال
 القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن
 ارتياده وقيل هو فعل الضد لانه مقدور والعدم مستمر
 من الانزال فلا يصلح اثر القدرة الحادثة واللذة بدهية
وقيل ادراك الملايم ولم يثبت وقيل زوال الالم وبطله البقعة
 اي اللذة بدهية يدركها كل عاقل بل كل حساس من نفسه
 وقيل ادراك الملايم من حيث هو ملايم قال الامام الرازي

لعله
عجز

وكون اللذة عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فاننا
 نذكر بالوجدان عند الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة
 هي لذة ونعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملايم وذلك الادراك
 سبب لها وقال ابن زكريا الطبيب الرازي ليست اللذة امرا
 محققا موجودا في الخارج بل هي امر عديم هو زوال
 الالم ويبطل هذا الرأي انه قد يحدث ما يوجب اللذة
 بغتة بلا شوق اليه ولا خطور بالبال حتي يقال انها دفع
 لالم الشوق مثل النظر الي وجه مبيع والعثور علي مال
 بغتة والاطلاع علي علم فجأة **والالام سببه تفرق الاتصال**
وانكره بعض المتخلف في القطع بسكين **هاد** هذا قول الحكماء
 ان الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال فقط بالتجربة وهو
 مذهب جالينوس فالمخاض اذا يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال
 وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه بشدة تكثفه وجمعه
 يوجب الجذب الاجزاء الي ما يتكثف اليه ويلزم من ذلك
 تفرقها مما يجذب عنه وكذا الالوان والمشومات بعضها
 مفرق وبعضها مكتنف وانكره الامام الرازي فان من جرح
 يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالالام الا بعد
 زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لا منع المتخلف
 عنه **وزاد ابن سينا** **سواء المزاج المختلف دون المتفق**
اذا شرط المنافرة **تغاير الكيفيتين** اي وزاد ابن سينا علي
 تفرق الاتصال سببا اخر للالم وهو سوء المزاج وهو علي

قسمين

قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد علي
 العضو فيزيد مزاجه الطبيعي ويتمكن منه بحيث يصير كانه
 المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا
 يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والمولم من
 هذين سوء المزاج المختلف ولان سوء المزاج المختلف سبب
 للالم تولم لسعة العرق ما لا تولم الابرة ولو كان المولم
 تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج
 المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني فان حرارة الدف
 اكثر من حرارة صاحب الفب بكثير لان حرارة الدف مستقرة
 في جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الفب واردة
 من مجاورة غلط صراوي علي اعضائها علي مزاجها
 الطبيعي حتي اذا تنحى عنها ذلك الغلط كانت باقية علي
 امزجتها الاصلية وصاحب الفب يجد اليها بشد يذو يضطر
 اضطرابا عظيما دون المدقوق وبرهانت لمي فانه الاحساس
 شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع
 الاتفاق بين كفيتهما لا يحصل تاثير للحاس من المحسوس
 فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير واذا تمكن
 الكيفية المنافرة في العضو وازال ذلك التمكن كيفية
 العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس شر
 كفيتهان متماثلتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحسب
 بالمنافر الذي هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم

ب

واما في سور المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية
الواردة فتتحقق المناقاة والاحساس بانكشاف الذي هو
الآل ولذلك فان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف
الشعور بها متدبرها اذ يحسب استمرارها ثقل الخرافة بينها
وبين كيفية الحاس بها حتى ربما لم يشعر بها فمن دخل الحمام
يستنشق الماء الحار بحيث يشم من موهبته في به حتى اذا كانت
قيمة قابله ساعة اترفيه هو الحمام فتستريح حتى لا تراه
يدرك سخونة بل وربما استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه
علي سخونة الماء والصحة حالة او ملكة تصدر الافعال
عن الموضوع لها سليمة الصحة كما ذكره ابن سينا في الفصل
الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اي لا جلاها
وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير موقفة وانما
قال ملكة او حال ليشمل الراسخة وغيرها الصحة الناقصة والمر
بمخالفة فلا واسطة الا ان يهمل من شروط التقابل اي المرض
خلاف الصحة فهو حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن
الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما بهذين التعريفين
اذ لا فرق بين النقي والاثبات وان ثبتها لينوس واسطة
سماها الحالة الثالثة الناقصة ومن بعض اعضاها افة
او يمرض مرة ويصح مرة لا يصح ولا يمرض والاثبات الوا
انما هو لا هال شروط التقابل من اتحاد الحمل والزمان
والجهة ونعلم انه اذا روعي شروط التقابل بين الصحة

فقال

والمرض

والمرض فلا واسطة بينهما لان العضو الواحد في زمان واحد
من جهة واحدة لا يتلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم
فلا تتصور واسطة وكذا كل متقابلين تمتنع بينهما الواسطة
فانما امتنعت باعتبار شرايط التقابل المختصة بالكميات
وهذه كالتثليث والزوجية او مع غير كالحلقة والزاوية
هذا النوع الثالث من الكيفيات عارضة لها اما وحدها
فلا منفصلة كالزوجية والفردية والمتصلة التثليث والتر
العارضين للتثليث والمربع واما مع غيرها كالحلقة فانها
مجموع شكل وهو عارض للملك المتصل وكالزاوية فانها هيئة
احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاها لا بالاستقامة
وليست كذا اذ تنعدم بالتضعيف وقبولها القسمة بالعرض يعني
ان الزاوية ليست من الكم لانها تنعدم وتبطل بالتضعيف
اما القامية فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث
لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا
كانت نصف قامية بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم
فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل والمنفرجة والحادة الي
هي اصغر واكبر من نصف زاوية قد لا يبطلها التضعيف
اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى من
الخط الاخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها
وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا ومما يدل على
ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة

بيع

الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها
 احدى زواياه كما يشهد به التحليل الصحيح واتفاق المهندسين
 عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال
 هي تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس
 لا يوصف بالصف والاكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من
 مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عديم اعني انتفاء
 السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به وقيل انها
 من الكم لقبولها التفاوت والشاوي وقصيفا بالاكبر والا صغر
 وكونها نصفان وثلاثا فهذه اقوال خمسة في الزاوية **قال الحكماء**
يحدث اثبات طرف للخط مع الادارة الدائرية ولقطر نصفها
الكرة ولضلع المربع الاسطوانة وللمحيط بالقائمة من المثلث
المخروط اي قال المهندسون من الحكماء اذا اثبت احد طرفي
 الخط على حالة وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتي عاد
 الي وضعه الاول حصلت الدائرية ثم اذا اثبت قطر نصف
 الدائرية على وضعه وادير نصف الدائرية حتي عاد الي وضعه
 الاول حصلت الكرة واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي
 الاضلاع وادير ذلك المربع حتي عاد الي وضعه الاول حصل
 الاسطوانة واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث
 وادير المثلث حتي يعود الي وضعه الاول حصل المخروط
 المستدير **ولا مناقشة في التوهم** يعني ان هذا الذي ذكره
 المهندسون كله امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا الا

انها

بلغ مقابلة
 بقدر الطاقة
 على هذه مولفه

انها قد تكون عارضة في نفس الامر لا عيان الثابتة فيحصل
 لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل
 بالامور الوهمية على احوال الامور العينية **عند الاستعداد**
فللقبول ضعف ولعدمه قوة اي الرابع من انواع الكيف
 هي الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو القبول
 والا نفعال ويسمي ضعفا ولا قوة كالمرضية واما استعداد
 نحو الرفع واللاقبول ويسمي قوة ولا ضعفا كالصحة
وقوة الفعل ليست منها يعني ان قوة الفعل كالقوة على
 المصارعة ليست من الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا
 اقسامها ثلاثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم هذه الصا
 وصلابة الاعضاء ليل يتاثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة
 وتتعلق بالقدرة على هذا الفعل وليس شيء منها استعدادية
 لان العلم والقدرة من النفسانية وصلابة الاعضاء من
 الكيفيات الملموسة **ثم النسب انكرها المتكلمون** يعني ان
 المقولات النسبية انكرها المتكلمون واثبتوا الحكماء نرا في
 المواقف الا للين فانهم اعترفوا بوجوده **والا تسلسلت**
 اي ولولم تكن منكرة غير موجودة لزم التسلسل في الامور
 الموجودة لان هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك
 ان محلها يتصف بها فله اليها نسبة بالمحملية والاتصاف
 وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ولا ان
 لوجودها الزايد على ماهيتها اليها نسبة هي اتصافها

عة

بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير
فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان وايضا
فلان اجزاء الزمان بعضها الي بعض نسبة بالتقدم والتأخر
فلو كانت النسب موجودة في الاعميان لكان التقدم هو
والتأخر موجودين مع موصوفهما وما مع المتقدم متقدما
فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على
التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فالتقدم تقدم آخر
وهكذا للتأخر تأخر آخر وله **اثبت ضارا اعراضا غير متناهية**
اي اثبت ضارا لاعراض النسبة وهي لم يجد دفعا للتسلسل
المذكورة التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية
يقوم بعضها ببعض وضارا كذا وقع هنا وفي المواقف قال
السيد والصواب كما في المحصل مع فانه من قدم مسا
المتكلمين **ولقام الحادث بالباري** اي ولو وجدت ايضا
النسب في الخارج لزم ان تصاف بالباري تعالى بالحوادث لان
له مع كل حادث اضافة اليه بانه موجود معه وله قبل
كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده
اضافة ثالثة اليه بانه متأخر عنه **ويفيد سلب الكلي**
لا السلب الكلي احتج الحكماء على وجود النسبية بان كون
السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض وامنا
من النسب ما نفله بالضرورة واجبا بواعن ادلة الخصم
بانها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج فليعلم

يعيد

هظة

يفيد سلب الموهبة الكلية لا السلب الكلي ونحن نقول به
فان من الاضافات والنسب امور موجودة في الخارج
حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمقابلة ونظايرها ومنها
اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يختص بها العقل عند ملا
امرين كاللتنظيم والتأخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما
كاجزاء الزمان **واثبتوا الايت وسموه بالكون وقوم بالكائنية**
وعلمتها بالكون يعني ان المتكلمين وانكروا النسب فقد
اعترفوا بالايات وسموه بالكون والجهوى منهم علي ان
المقتضي للمحصل في الخيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة
به فهناك شيان ذات الجوهر والمحصل في الخيز المسمى عند
بالكون وزعم قوم من مشيي الاحوال ان حصول الجوهر
في الخيز معطى بصفة قائمة بالجوهر فسموا المحصول في الخيز
بالكائنية والصفة التي هي علة للمحصل بالكون **محصل**
الجوهر في خيز بعد كونه فيه سكون وفي اخر حركة فحال الحدوث
يعدمان وقيل سكون يعني ان حصول الجوهر في الخيز
اما ان يعتبر بالنسبة الي جوهر اخر او لا والثاني وهو ما لا
يعتبر بالقياس الي جوهر اخر فسموا لانه ان كان ذلك المحصول
مسبوقا بمحصله في ذلك الخيز فسكون وان كان مسبوقا
بمحصله في خيز اخر فحركة قوله **فحال الحدوث يعدمان**
اي ففي حصول الجوهر في الخيز في اول زمان حدوثه
تعدم الحركة والسكون فانه كون غير مسبوق بكون اخر لا في

ذلك الحيز ولا في غير ذلك فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل
 الى بطلان هذا القسم الثاني في الحركة والسكون وقال الجوهر
 في اول زمان حدوثه لا يكون لا متمرك ولا ساكن وقوله
وقيل سكون اي وقال ابو هاشم واتباعه ان الكون في اول
 حدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان
 لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو
 اخص صفاتها فاذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك فهو
 لم يعتبروا في السكون اللبس والمسبوقية بكون اخر فيلزمهم
 تركب الحركة من السكناات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في
 الالهياز المتعاقبة **فالحركة مجموع سكناات والسكون في المكان**
انما يتبين في الحركة منه لا اليه اي على التزام القول المذكور
 فالحركة مجموع سكناات في تلك الالهياز ولا يرد عليهم ان
 الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه لان السكون
 في المكان انما يتبين في الحركة منه لا اليه فالحركة
 من الموضع ضد السكون فيه والحركة الي الحيز لا تنافي
 السكون فيه فانها نفس الكون **ولا يثبت لا يتخلل بينه وبين**
اخر ثالث اجتماع **وفلا فافتراق** اي وان كان الاول وهو
 ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الي جوهر اخر بحيث
 لا يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو
 الاجتماع والافتراق **وجوده با نواعه ضروري** يعني
 ان الكون وهو الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس

وكذا

وكذا النواع الاربعة على راي المتكلمين موجودة اذ حاصلها
 كما علمت من وجه التقسيم عايد الي الكون الذي هو نوع واحد
 في الحقيقة **والميزات اعتبارية** اي والمميزات التي تميز بها
 تلك الانواع بعضها من بعض امور اعتبارية بخكونه مسبقا
 بكون اخر او لا وبخوامكان تخلل ثالث وعدمه **ولهم في حركة**
الحيز الوسطاني فساكن السفينة وما يجتاز عليه متمرك الى خلاف
جهته متمركان الي جهتين نزاع اي ولهم نزاع واختلاف في
 الجوهر المتوسط الباطن من جسم يتمرك من مكان الى مكان
 وان اتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت
 احيانا فبقيل المتوسط متمرك اذ لو سكت مع حركة باقي
 الاجزاء لزم الاتفكاك وقيل غير متمرك اذ هيئة الجواهر المحيطة
 به وكذا اختلف في المستقر في السفينة المتمرك فبقيل ليس
 بمتمرك كالمتوسط وقيل متمرك بل هو اولي بالحركة اذ هو
 يفارق بعض السطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية التي
 احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا
 من السطح المحيط به **قال المصنف والحق انه نزاع لفظي**
 يعود الي تفسير الحيز فانه فسر بالبعد المرسوم كان المستقر في
 السفينة المتمرك متمركا كالجوهر المتوسط لزم كل منها من
 حيز الي حيز اخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني
 مفارقا للحيز اصلا وما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا
 من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه

بيانه
المتوسط

في

نقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه
اصلا وقوله **فتمركزا الي جهتين** اي ولهم ايضا اختلاف ونزاع
فما اذا تمركز علي الجوهر المستقر جوهران كل منهما الي جهة مخالفة
لجهة الاخر فيلزم ان يكون الجوهر المستقر متمركا الي جهتين
مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة فيقال انما
يمتنع ذلك في حركة يزول بها المتمركز عن مكانه دون مكان
يزول بها المكان عنه **والجوهر المحفوف بسنة قد ينكر لزوم**
التجزي وهو مكابرة اتفق القائلون بالاكوان علي انه يجوز
وجود جوهر فرد محفوف بسنة جواهر ملاقية له من
جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع
ذلك ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لكثر من جوهر واحد
حذر امن لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحموس **فقال**
الشيخ والمعتزلة الكون غير المجاورة لمصوله حال الانفراد وهما
غير المماسية والتاليف اذ يتبعانها اي قال الشيخ الاشعري
والمعتزلة المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين
بحيث لا يمكن ان يتخللها ثالث كما مر غير الكون الذي يوجب
تخصيص الجوهر بخيزه بل هي امر نزيه عليه لمصول الكون
للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دون المجاورة
فانها غير ماصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتفايران
قطعا قال الشيخ والمعتزلة ايضا الكون والمجاورة غير التاليف
والمماسية بل هما امران نزيهان يتبعان المجاورة ويحدان

عقبها

عقبها **فالشيخ المجاورة واحدة والتاليف ستة** اي قال الشيخ
وحده المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد
المجاورة واما المماسية والتاليف فتعدد كل واحدة منها
بحسب تعدد المؤلف معه والمماس له **والمعتزلة المجاورة بين**
الرطب واليابس تولد تاليفا اي وقال المعتزلة المجاورة بين
الجوهر الرطب والجوهر اليابس تولد بالبقاء واحدا بينهما قايما
بهما ثم اختلفوا فيما اذا تاليف الجوهر مع ستة من الجواهر
فقليل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه بما لم يبعد
قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بالكثير **ولست بشرط له عند**
الزوم لبقائه دونها فلهذا تاليف اي ليست المجاورة شرطا
للتاليف لبقاء التاليف دون المجاورة لانه يزول بمباينة
واحدة تاليف جوهر واحد مع الجوهر المحيط بها
وتاليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التقاير اذ ما بطل غير
ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التاليف الواحد من
وجه دون وجه فلهذا تاليف واحد فيما اذا احاط
بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته وقيل **سنة اذ**
تتعد بمباينة لا سبعة لئلا ينفرد كل بتاليف اي وقيل هاهنا
ست تاليفات لا سبع حذر امن انفراد كل جزء من الجواهر السبعة
بتاليف علي حدة ودليل انها ستة انفرادها بمباينة واحدة
والاستاذ ههنا المجاورة فيتعددان قطعا اي قال الاستاذ
ابواسحاق المماسية بين الجواهر نفس المجاورة بينهما وانها

متعددتان بحسب تعدد المجاورين المماسين ضرورة فالمباينة على
 رايه ضد لها حقيقة القاضي الكون قبل الانضمام وبعده
 واحد وتعددت الاسماء وتضادهاست مباينات غير معينة
 اي وقال القاضي ابو بكر اذا اخض جوهري غير محصل فيه ثم
 توارد عليه مما ساءت ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك
 المماسات والمجاورات عنه فالكون الحاصل لذلك الجوهري قبل
 المماسات وبعدها واحد لم تتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت
 الاسماء بحسب اعتبارات وتضادهاست مباينات غير معينة
 وقيل معينة بعد التماس يعني ان تضاد المماسات الست
 المعنيةست مباينات غير معينة هذا قول الشيخ الاشعري
 وقال في قول اخر تضادهاست مباينات معينة في المباينات
 الظارية على المماسات المعنية والمتوسط هل بعده من
 واحد قربه من الاخر الحق لا اذ يفرقان يعني ان الجوهري المتوسط
 بين الجوهريين الكائنين في ميزين بينهما احيار كلما قرب
 من احدهما بعد عن الاخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه
 من احدهما عين البعد من الاخر وقال الاستاذ غيره وهو
 الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الاخر بان
 يترك الاخر معه الى جهة مركبة بمقدار مركبة والاكوان
 متضادة اقتضت حيزا واحدا الا ان جعلت المماسات من يعني
 ان من لم يجعل المماسات كونا قايما بالجوهري كلقاضي واتباعه
 اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما

متضادان

ست

متضادان لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان يوجبا تخصيص
 الجوهريين واحدا وبخيزين والاول اجتماع المثليين والثاني
 يوجب حصول الجوهري في ان واحد في حيزين فامتنع اجتماع
 الكونين مطلقا فهما متضادان الا اذا جعلت المماسات من
 الاكوان فان من جعلها كونا مخصوصا قايما بالجوهري وجوز
 قيام المماسات المتعددة بالجوهري الواحد كالشيخ والاستاذ
 ولم يجعل للاكوان تضاد ولا تماثلة بل مختلفة لجوار
 اجتماعها في جوهري واحد يراها غير متضادة واختلف المعزلة
 في بقا الحركة والافسكون والتمه ابو هاشم يعني ان المعزلة
 بعد اتفاقهم على بقا الاعراض اختلفوا في بقا الحركة فنفاه
 الجبائي واكثر المعزلة اذ لو بقيت الحركة لكانت سكونا والثاني
 باطل اذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة
 هي الكون واجيب بجمع بطلان الثاني بما مر من ان المنافي
 للسكون هو الحركة من الحيز لا الحركة اليه وقولهم الحركة
 توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح بل الحركة هو الخروج
 عن الحيز الاول وهو نفس الحصول في الحيز الثاني الذي
 هو السكون وبه قال ابو هاشم والسكون يبغي والجبائي الا اذا
 هو ثقيل فخلق فيه والالم يزل والحق والالم ياتم اذا امر بالحركة
 ذهب ابو هاشم واكثر المعزلة الى بقا السكون من غير تفصيل
 واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتيين الاولى ما اذا هو
 جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتعددة فامسكه الله

ع

تعالى في اليوم من غير ان يكون تحتها ما يقبله فلا بد لها من مجرد
السكون فيه والالم يزل سكونه الذي كان هاويا معه ومن
اصل ابي هاشم ان الطاري الحوادث اقوي من الباقي فلو كان
السكون باقيا لا متجددا الهوي ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد
فيه من الاعتمادات والثانية السكون المقدور للمي فانه
لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تأثير
القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء
فيجب حينئذ ان لا ياتم المي اذا امر بالمركة ولم يتمك اذ لا يتم
علي اصله الا على امر مقدور والسكون المضاد للمركة اذا
كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون اثما به بخلاف ما اذا كان
السكون متجددا **اقال وهما ملموسان ومبصران ضرورة وانكره**
ابنه اي قال الجبائي المركة والسكون مدركان بحاسة البصر
واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمس مفعضا لعينه والجوهر
ساكن او متحرك ادرك بالخاصتين التفرقة بين حالتي السكون
والمركة وعلم انه اما ساكن او متحرك ضرورة ومنعه ابنه
ابو هاشم واصلح بان المركة غير السكون في الميز بعد ان كان
في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني
كما هو مذهبه ولو كان الكون مدركا بالحواس لكان مدركا
لخصوصية اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل
لخصوصية المدرك واللازم باطلا فان خصوصية الكون في
الاحيان المعينة غير مدركة الا ان يان راكب السفينة قد

لا يدرك

لا يدرك مركة السفينة ولا سكون الشط ومن نقل في النوم
الي غير حيزه تبدل عليه كونه يكون اخر فاذا استيقظ لم يدركه
بخلاف ما لو لَوْن في نومه بغير لونه فانه يدركه ويميزه
عن لونه السابق بالضرورة **وكذا التاليف وخالفه** **قائله**
اي وكذا قال الجبائي في التاليف انه ملموس ومبصر لانا نفرق
بين الاشكال المختلفة ويميز بعضها عن بعض وخالفه ابنه
في احد قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الي الاكوان
اي المجاورات المختلفة المولدة للتاليفات المتفاوتة او
المتمايزات المتخالفة او غيرها من الامور المتعلقة
بالجوهر سوى التاليف وقال الجبائي ايضا التاليف مختلف
باختلاف الاشكال ومنعه ابنه وقال ان التاليفات متمايزة
لان التاليفين يشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام
بمحلي علي اصله الفاسد وكان هذا سقط من الاصل مع
ما قبله او سقط في نسختنا شي **وقوعه مباشر** اي خالفه
ابنه ايضا في وقوع التاليف مباشرة بالقدرة كن يغمضه
فمنعه ابو هاشم اذ قد يمتنع وقوع التاليف دون المجاورة
المولدة له وهذا لازم علي الجبائي لاتفاق المعترلة علي ان
المولد من السبب لا يكون مباشرة بالقدرة الحادثة دون
توسط السبب وان كان ذلك باطلا علي اصول الاشاعرة
قال الحكماء المركة كمال اول مما بالقوة من حيث هو بالقوة
عرفه ارسطو او من تابعه المركة بانها كمال اول مما بالقوة

اي لجل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل
ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل
وجه والا فعدم محض بل يكون بالفعل من وجه ولو في
كونه موجودا او متصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون
بالقوة من وجه اخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود
يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل
من جميع الجهات كالعقول علي رايهم او بالفعل في بعضها
وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانه
طلب لشي وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما
يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل
لا تغير فيه ولا انتقال من حال الي حال اصلا بخلاف القسم
الثاني اذ تصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا
وقد ما وسم الخرج من القوة الى الفعل بالتدرج اي وقال
قد ما الحكماء ان الحركة خرج من القوة الى الفعل بالتدرج
فانهم قالوا الخرج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة
اولا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحققة الحركة هو
الحدوث او الحصول او الخرج من القوة الى الفعل اما سيرا
يسرا او لا دفعة او بالتدرج وكل واحد من هذه العبارات
صالحة لا فائدة تصور الحركة وخرج بقولهم التدرج تبدل
الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال دفعي ولا يسمونه
حركة بل كونا وفسادا والموجود منها ابد المتوسط فينا في

١٢٢
الاستقرار يعني ان الموجود من الحركة هو الحركة بمعنى المتوسط
فانه امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان والحركة
بهذا المعنى الذي هو التوجه والتوسط تنافي الاستقرار
اي استقرار المتحرك في غير واحد سوا كان منتقلا عنه او
منتقلا اليه اما من فاته للاول فظاهرة واما من فاته
لثاني فلانه لو استقر بعد المبدأ في غير مكان حاصل في
المتنهي لا متوسطا بينه وبين المبدأ **وهي كيفية مستمرة**
من المبدأ الى المتنهي ذهب ارسطو الى ان الحركة تقال
بالاشتراك اللفظي علي معنيين الاول التوجه الى المقصد
وهو كيفية بها يكون الجسم ابدام متوسطا بين مبدأ المسافة
ومتنهاها ولا يكون في غير اثنين بل يكون في كل ان في
غير اخر وتسمى الحركة بمعنى المتوسط وهي بهذا المعنى
امر موجود في الخارج مستمر من اول المسافة الى اخرها
لانا نحس ان للمتحركة حالة مخصوصة ليست ثابتة له في
المبدأ ولا في المتنهي بل في ما بينهما وهذه الحالة توجد
دفعة وتستمر الى المتنهي وتستلزم اختلاف نسب المتحرك
الي حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذواتها مستمرة
وباعتبار نسبها الي تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرار
وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قادر هو الحركة بمعنى
القطع والمعنى الثاني اشار اليه بقوله **واما الممتد فنم**
لا تسام النسبة الي الجزئين في الخيال يعني ان الحركة بهذا

المعنى الثاني وهو الامر الممتد من اول المسافة الي اخرها
 وهو الحركة بمعنى القطع لا وجود لها الا في التوهم لا استقامة
 وجودها في الاعيان اذ عند الموصول في الجزء الثاني من
 المسافة بطلت نسبة المتحرك الي الجزء الاول منها ضرورة
 فلا يوجد هناك امر ممتد من مبداءها الي منتهاها نعم
 لها وجود في الذهن فانه كما ارسم نسبة المتحرك الي الجزء
 الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان تزول نسبة الي الجزء
 الاول الذي تركه عن الخيال بتخيل امر ممتد كما يحصل
 من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد في الحس
 المشترك فترى لذلك خطا او دايرة كما في المناظر **وتقع في**
الكلم بالتخليل والتكاثف يعني انه الحركة تقع في الكم على اربعة
 اوجه الاول التخليل وهو ازدياد جسم بلا ضم كفي الجسم **وهو**
والذوبان والقارورة تمصا فتكث على الماء فيدخلها وما
هو الا بتخليل الهواء بالمص وتكثفه ببرد الماء اي التخليل
 ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم اخر ويدل
 على ثبوته ان الماء اذا جمد صغر حجمه واذا ذاب عاد
 الي حجمه الاول فظفر انه لم يكن انفصل عنه جزء من
 صغر حجمه وايضا فالقارورة الضيقة الراس تكب على الماء
 فلا يدخلها اصلا فاذا امصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع
 بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كتبت عليها دخلها
 وبهذا الطريق يملئون الرشايات الطويلة الاعناق

الضيقة

الضيقة المنفذ بما الورود وما ذلك الدخول لخلاف حدث
 فيها لا امتناعه علي رايم بل لان المص احدث في الهواء
 الباقي تخللا وكبر حجمه بحيث سفل مكان الخارج ايضا
 ثم اوجد في ذلك الهواء التخليل البرد الذي في الماء كثافتا
 يصغر حجمه فدخل الماء ضرورة امتناع الخلا فثبت هاهنا
 التخليل والتكاثف معا ايضا **وهما غير الانفشاش والانزما**
من مقولة الوضع يعني التخليل والتكاثف غير الانفشاش
 وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويدخلها
 الهواء او جسم اخر قريب كالقطن المنفوش وغيره
 الاندماج وهو ضده فهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية
 الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن
 المملوف بعد نقشه وان كان يطلق اسم التخليل علي
 الانفشاش واسم التكاثف علي الاندماج باشتراك اللفظ
 فانه الانفشاش والاندماج من مقولة الوضع لان الا
 بسبب حركتها الايجابية الي التباعد والتقارب يحصل لها
 هية باعتبار نسب بعضها الي بعض **وبالمنزلة ياد بهما**
ينضم اليه ويدخله في الاقطار بنسبة طبيعية هذا
 الثالث من الالوجه اي تقع الحركة في الكم ايضا بالنمو
 وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار
 بنسبة طبيعية بخلاف السم فانه ليس في جميع الاقطار
 اذ لا يزيد به الطول بخلاف الورم فانه ليس علي نسبة

ج

ر

طبيعية والذبول عكسه هذا الرابع وهو الذبول عكس النمو
كما ان التكاثف عكس التخلخل فهو انتقال الجسم بما يتفصل عنه
في جميع الاقطار على نسبة طبيعية وقد يشبه النمو
والذبول بالسم والهرال والفرق ان الواقف في النمو قد
يسمن والمتر ايد في النمو قد يهرل وفي الكيف استمالة وليس
كمونا وبروزا والاهل الحرف في باطن الماء وكبيل من
كبريت يصير نارا اي وتقع الحركة ايضا في الكيف وتسمى الحركة
فيه بحسب الاصطلاح استمالة كما يتسود الغيب ويتبين
الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج
ومن الناس من انكر انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وزعم
ان ذلك الذي يدرك بالحس من انقلاب واحد للآخر ليس
تغيرا وانقلابا في الكيفية وانما هو كون واستمرار لاجزاء
كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز
وظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة
وهما موجودان في الجسم دائما الا ان ما يبرز من تلك
الاجزاء يحس بها وبكيفيةها وما يكمن منها لا يحس بها
وبكيفيةها وهذا القول باطل والا كانت الاجزاء الحارة كما
في الماء البارد جدا فن ادخل يده فيه كان يجب ان
يحس بخره او يقل برده وايضا فان شرا اذا صادف شيئا
من كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة ان المشاهد
فيه من النار لم يكن كامنا ولو كان فيه بعض اجزاء نارية

احرقته

احرقته وفي الوضع لكل الفلك اي وتقع الحركة ايضا في الوضع
لحركة الفلك فانه لا يخرج بها عن مكان الى مكان لتكون حركة
اينية ولكن يتبدل بها وضعه وفي الاين نقلة اي وتقع
الحركة في الاين وهي النقلة وعليها يطلق المتكلم الحركة
وكذا في اللغة وتقتضي ما به يعني ان الحركة تقتضي ما به
الحركة اي سببها الفاعل فان الحركة امر ممكن الوجود فلا
بدلها من علة فاعلية وليس الجسمية والادامت وعمت
ولانها اما المطلوب فتقطع عنده او لا فالي كل الجهات او
بعضها بلا مرجع يعني ان العلة للحركة الطبيعية ليست في
الجسمية والادامت الحركة بدوام الجسمية وامتنع السكون
على الاجسام لان مقتضي ذات الشيء وحدها يتبع ببقائها
وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مختصة
ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما
وايضا فلان الحركة التي علتها الجسمية اما المطلوب فتقطع
الحركة عنده او عند حصول ذلك المطلوب مع بقا الجسمية
التي هي علتها فيلزم تخلف المطلوب عن علته واما لا
فتمرك الجسم حينئذ اما الى جميع الجهات معا وانه محال
بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجع ولا
الطبيعة لثباتها باهالة غير ملائمة ترك اي وليست علة
الحركة الطبيعية هي الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة
مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي تقتضيه لذاتها والحركة

ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة منقضية ويلزم ايضا
دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام
المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا بل **حالة**
غير ملائمة نترك اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة
مع مقارنتها للحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تترك
طبعا طلبا للملائم اما في الالباب فكالبحر المرمي الى فوق واما
في الكيف فكالما المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا
مرصيا فان هذه الحالة المنافرة مادامت باقية كانت
الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف
اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة
المطلوبة فاذا اوصلت الطبيعة اليها انقطعت الحركة
الطبيعية لانتفاء احد جزئي علته اعني مقارنته للحالة
الغير الملائمة **ولا النفس الارادية ولا التصور الكلي لاستوا**
نسبة الى الجزئيات اي وليست النفس هي العلة للحركة الارادية
لان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة اليه
هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد
من الاجسام ذواتها النفس مع اختلاف الحركة الارادية
في ذلك النوع من الاجسام بل في فرد منه ولا هي ايضا
التصور الكلي الحاصل للنفس لان نسبة الى الحركات الجزئية
سواء بل علة الارادية انما هي تصورات جزئية يترتب
عليها ارادات جزئية فانما شيء نحو بغداد له في كل خطوة

ارادة

ارادة جزئية تابعة لتصوير جزئي **وما له وما فيه وما منه وما**
اليه والمقدار هذه معاطف على ما به من قوله وتقتضي
ما به اي ويقتضي ايضا ماله الحركة اي محلها فانها عرض
فلا بد من محل تقوم به وما فيه الحركة وهو احد المقولات
الاربعة المتقدمة وما منه الحركة اي المبدأ وما اليه اي
المنتهى وهذا من الحركة المستقيمة واما المستديرة الفلكية
فلا مبدأ ولا منتهى الا بالعرض وتقتضي ايضا المقدار
اي الزمان فان كل حركة تكون في زمان بالضرورة **وهذه**
الشخصية بوحدة ماله اذ لا تقوم بحسب يعني ان وحدة
الحركة الشخصية لا بد فيها من وحدة ماله الحركة فبالعرض
الواحد لا يقوم بحسب **وما فيه فما منه واليه اذ قد يستحيل**
وينمو لاهما فقط لاختلاف الطر والزمان اذ المعدوم
لا يعاد اي ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة
ما فيه الحركة اذ الشيء الواحد قد يستحيل وينمو مع في زمان
كونه قاطعا لمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع
المسافة حركة على حدة وان اتخذ المحل من حيث اختلف
بل قد يعرض للشي الواحد انواع من الاستحالة كالتمتد
والسود والترويح في الفاكهة مثلا ويتبع وحدة ما فيه
الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ المعين لم
يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتها تابعة لوحدة ما
فيه فاشترط وحدة ما فيه تفني عن اشراط وحدتها

ولا يكفي في الوحدة الشخصية للمركبة وحدة ما منه وما اليرد
اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادها بالشخص مع تعدد المركبة
بان تكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومتمى معين
كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية
الى السواد وتارة من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى
النيلى الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى العتمة الى السواد
فيكون المبدأ والمتمى واحدا مع تعدد المركبة بواسطة تعدد
ما فيه قوله **والزمان اذ المعدوم لا يعاد اي ولا بد**
في وحدة المركبة من وحدة الزمان اذ المركبة في زمان غير
المركبة في زمان اخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد
بعينه فلو جود اعادته كذلك لجاز ان تكون المركبة في زمان
عين المركبة في زمان اخر **لا ما به اذ قد تتركه افر قبل الانقطاع**
يعني ان وحدة ما به المركبة وهو المركب لا تعتبر فان التمر ك
بمركب ما قد تتركه بمركب افر قبل انقطاع مركبه والمركبة الصاد
عنها واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة **والنوعية**
بما منه واليه وفيه لا ما به والزمان وان قدر تنوعه يعني
ان الوحدة النوعية للمركبة لا بد فيها من وحدة ما فيه و
ما اليه ووحدة ما فيه اذ لو اختلف ما منه وما اليه بالنوع
اختلف ماهية المركبة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة
في المركبة الالينية وكالتسعين والتبردين في المركبة الكيفية فان
المركبتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية

لاختلاف

لاختلاف المبدأ والمتمى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه ولو
اختلف ما فيه المركبة ايضا بحسب النوع كان كل من المركبات
الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من المركبة وان
اتحد ما منه واليه اما في الكيف فمثلا ان ياخذ الجسم في
المركبة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى العتمة
الى السواد واخرى من البياض الى الغسقية الى الخضرة
الى النيلى الى السواد فان ما فيه المركبة هاهنا مختلف
بالنوع وكذا المركبة مع اتحاد المبدأ والمتمى بالنوع واما في
الايان فمثلا ان يترك الجسم من مبدأ الى متمى معينين
تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستقيم
والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوادض فكذا المركبتان
الواقعتان عليهما واذ كانت المركبة مختلفة بالنوع لاختلف
ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافاها بالنوع لاختلف
ما فيه منها الى اختلافها كان اولي كالسود والتسعين
فانها مختلفان بالماهية لا باختلاف الامور الثلاثة فيهما
وقوله **لا ما به اي لا وحدة ما به المركبة وهو المركب فلا تعتبر**
لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من
الاشرف فمركبة الخمر الى العلوق سرا ومركبة النازل له طبع لا يختلف
بالنوع من حيث هو كذلك اي من حيث استنادها الى ه
مركبتين مختلفتين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل هاتان
المركبتان متفقتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة ماله

المركبة فان تنوع الحمل لا يوجب تنوع الحال فسواد الانسان وسوا
الجماد نوع واحد وكان سقط من النسمة لفظة وله اشارة
الي هذا وقوله **والزمان وان قدر تنوعه** اي ولا عبرة
ايضا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا تختلف حقيقة فلا
فايدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة المركبة بحسب
النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها
الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه بالماهية فهو عارض
للمركبة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب
التنوع في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع
عوارضها **والجنسية بما فيه** اي والوحدة الجنسية لا بد فيها من
وحدة ما فيه المركبة فقط فالمركبة الواقعة في كل جنس جنس
من المركبة فالمركبات الالائية كلها متممة في الجنس العاوي وكذا
المركبات الكيفية والكمية **وتتضاد المتجانسة منها للتضاد**
ما فيها كالصاعدة والهابطة يعني ان المتضادة من
المركبات هي المتجانسة اي الانواع الحقيقية الداخلة تحت
جنس اخر فالمركبات المختلفة بالجنس كالنقطة والاستمالة
والنوع غير متضادة لانها اجناسا تجتمع في موضوع واحد
في زمان واحد وان امتنع اجتماعها حينها من الاحيان
فليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستند الي
ما هياتها بل الي اسباب خارجية فلا تضاد بين المركبات
المتخالفة الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة المتشاركة

في الجنس الاخير من المركبات ففي الاستمالة كالسود والتبيض
فانها نوعان متدرجات تحت المركبة في الالوان ومتشاركان
في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما
وبين التصفير والتمويه غيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد
الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان
لكل من النمو والذبول حد محدود وفي الطبع يتوجهان
اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين المركبتين اليها وكذا الحال
في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حدا لا يتجاوزه
وفي النقطة كالصاعدة والهابطة فان كل واحد من الصعود
والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف قوله **للتضاد**
ما فيه كالصاعدة والهابطة يعني ان تضاد المركبات ليس
لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد
ما فيه هاتان المركبتان وكذلك المركبة من السواد الي البياض
ضد للمركبة من البياض الي السواد وان فرض وحدة الطرفين
اعني وحدة ما فيه **او الزمان لعروضه** اي ولا لتضاد
الزمان فان الزمان لا تضاد فيه اذ لا تنوع فيه بل الازمنة
كلها متساوية في الماهية ولان الزمان عارض للمركبة
وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض
التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد المركبات **او المحصول**
في الاطراف لعدمها اي وليس تضاد المركبات
ايضا للمحصول في الاطراف التي هي مبادي المركبات في

الاطراف ونهاياتها لان الحصول في الاطراف معدوم عند وجود
 الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عندها
 والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل
 الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل
 التوجه باعتبار ما منه واليه من حيث هما كذلك مع الاختلاف
 بالذات او بالعرض او دونه اي بل تضاد الحركات للتوجه من
 الاطراف واليه اعني بحسب ما منه وما اليه جميعا من
 حيث هما كذلك متضادان فان ما منه وما اليه في الحركتين
 قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد
 والبياض فان الحركة من الاولى الي الثانية تضاد الحركة من
 الثانية الي الاولى لان مبداهما متضادان بالذات وكذلك
 منتهاهما او يختلفان بالذات بل بالعرض كالمركز والمحيط فانها
 نقطتان من جسم بسيط عرض لا حدهما انه غاية القرب من
 الفلك وللأخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين
 صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وقوله او دونه
 اي دون التضاد كالسواد والحركة فانها متماثلتان بالماهية
 بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين
 الحركة من احدهما الي الاخر وعكسها **والعارضان يتضادان**
لها ولا يتضادان للافق كالتضاد يعني ان العارضين وهما
 المبدأ والمنتهى اذا نسبنا الي ماله المبدأ والمنتهى وهو الحركة
 كانا متضادين له فبين كل منهما وبين الحركة تقابل التضاد

فان

فان المبدأ مبدأ الذي المبدأ وذو المبدأ ومبدأ المبدأ وكذا
 حال المنتهى وذو المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى تضاد
 فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس ولا تكافؤ بينهما في
 التعقل ولا في الوجود فلا تضاد **وانقسامها بالزمان**
والمسافة والمتحرك الحركة ليست كذا بالذات فانها من
 المقولات النسبية لكنها تكون كذا بالعرض ويعرض لها بسبب
 ذلك انقسام اما بحسب الزمان لانه عارض لها فتقسم بانقسام
 عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة
 واما بحسب المسافة لانطبقا فاما فان الحركة لا يثبت منطبق
 على المسافة كانهما حالة فيها والمسافة منقسمة لانتقال الجز
 الذي لا يتجزئ فتقسم الحركة بانقسامها فالحركة الي نصف
 نصف الحركة الي كلها واما بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك
 وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحرك اجزائه
 المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر
 فاذا عرض للجسم انفصال حصل لكل جزء حركة بالفعل
وهي طبيعية وقسرية وارادية وسيها قوة كذلك يعني ان
 الحركة على ثلاثة اقسام لان المتحرك بالذات اما ان يكون
 مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او فيه اما مع شئ
 مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشئ
 وهي الحركة الطبيعية وسبب الحركة قوة كذلك اي قسرية او
 طبيعية او ارادية ومنهم من قسم الحركة الي عرضية وذاتية

والذاتية الي ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن
 المتحركة فالمحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون
 الحركة بسيطة اي علي بنج واحد واما مركبة لاعلي نهج
 واحد وبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية
 او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصد
 القوة الحيوانية او لا والثانية الحركة النباتية والاولي
 اما ان تكون مع شعورها بها وهي الحركة الارادية الحيوانية
 او لا مع شعورها وهي الحركة التشنجية كحركة الشبذ **وبطورها**
ليس لتخلل السكنات والالم يحس بحركة الفرس اذ زيادة سكنات
عليها كحركة المحدود وقد يمنع اذ السكون لا يحس اي ليس كل
 بطي للحركة هو لتخلل السكنات بين الحركات والالم يحس بحركة
 الفرس فاذا اعدا فرسا اشد عدوكما اذا قدر انه عدا من
 اول النهار الي منتصفه خمسين فرسا كانت حركته هذه
 ابطا من حركة المحدود بنسبة غير قليلة لانها قطعت في
 المدة المذكورة ربع الدور وهو نريد علي مسافة حركة
 الفرس بما لا يحيط الوهم به وتكون حينئذ زيادة سكنات
 الفرس علي حركته كزيادة حركة المحدود علي حركته لان
 عدد سكناته تساوي عدد زيادات حركة المحدود لا محالة
 وان زيادات حركة المحدود علي حركته الف الف مرة
 فتكون زيادة سكناته علي حركته ايضا الف الف مرة فلا
 تظهر تلك الحركات الفلكية في تلك السكنات الكثيرة مثل هذه

الكثرة

الكثرة الثامنة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة
 اصلا وهو باطل لانا نحس بحركته ولا نحس بشي من سكنات
ولتلازم حركة الظل والشمس والاجاز ان تتم الدورة
وهو بحاله اية ولانا اذا غرنا خشبة في الارض فاذا
 كانت الشمس في اقمتها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي
 طولا ولا يزال يتناقص الظل الي ان تبلغ الشمس غايته
 ارتفاعها وكلما ارتفعت ان وقف الظل ولم ينقص اصلا
 جاز ان تتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل وان
 تحرك الظل جزا كلما تحركت الشمس جزا لم يمكن ان يكون
 هذان الجزان متساويين في المقدار ولا ان يكون جز
 الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وحينئذ كان بازا كل حركة
 للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانخفاض اقل من
 الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل ابطا بلا
 تخلل سكون فتثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكون **ولا**
يلزم منا بل لما نفع المزوق والطبيعة او كليهما اي ولا
 يلزم منا ما ذكر بل علة البطي اما في الحركات الطبيعية
 فما نفع المزوق الذي في المسافة فكما كان قوامه
 اغلظ كان اسد ما نفع للطبيعة واقوي في اقتضائه
 بطي الحركة كما مع الهواء فنزوله الجري الي الارض في الما
 ابطا من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية
 والارادية فما نفع الطبيعة وذلك اما وهدا فان الجسم

ته

كلما كان الكبر مقداراً وكانت الطبيعة السارية فيه الكبر وأعظم
كان ذلك الجسم بطبيعته أشد ممانعة للفاسد والمحرك بالارادة
واقوى في اقتضاء البطء وان اتخذ المزوق والقاسر والمحرك
الاراديه ومن ثم كانت حركة الكبير ابداً من حركة الصغير
في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة
مع ممانعة المزوق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في
الماء وتارة في الهواء وكما تشخص السائر فيهما بارادة **وقيل**
بين كل مستقيمتين سكوت اي قال بعض الحكماء كاسطوا
ومن تابعهم والجباي من المعتزلة ان بين كل حركتين
مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكوتاً فالجبر اذا صعد
قصر ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما **فالحكماء لا امتناع**
تتالي اني الميلين الموصل والصارف والجباي لتكافؤ
الاعتمادين يعني ان لكل من الفريقين طريقاً في اثبات
السكوت بين كل مستقيمتين فقال الحكماء الوصول الي
المتنبي اني اي حادث في ان فكذا تلك الميل الموجب له
موجود ايضا في ذلك الان مع حدوثه في ان ابتداء
الحركة واستمراره الي انتايها والرجوع عن المتنبي ايضا
اني كالوصول فكذا تلك الميل الموجب له اني وان الوصول
غير ان الرجوع لا امتناع اجتماعهما فلم يكن بينهما زمان
لزم تتالي الانات وتركيب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم
حينئذ تركيب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركيب المسافة

ايضا

ايضا منها وقال الجباي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الجبر
يفعل الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباطن فيصعد
الاعتماد المجتلب الجبر ويضعف بمصاكات الهواء المزوق
متدرجاً في الضعف الي ان يفعل اللازم المجتلب فيترل
الجبر ولا شك ان غلبة علي المجتلب انما تكون بعد التقا
بينهما اذ لا ينقلب المطلوب من المخلوئية الي الغالبية
دفعاً من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكوت
واللازم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متمركاً اما
بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساو
فيكون تحكما محضاً **ومنع اذ يستلزم رجوع الجبل بمصادمة**
الخرذلة اي ومنع الحكماء المنكرون لتخلل السكوت بين
المستقيمتين ما ذكر فقالوا ان صبح وجوب السكوت بينهما
فاذا فرض صعود الخرذلة وهبوط الجبل وتلاقيا في
الجوف فلا شك ان الخرذلة تترل راجعة وحينئذ وجب وقوف
الخرذلة لتوسط السكوت بين حركتيهما الصاعدة قواها بطة
وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمة لا امتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضرورة البطلان اذ كل عاقل
يعلم ان الجبل لا يقف في الجوف بمصادمة الخرذلة **والمعتزلة**
اذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم ولا المجتلب اي وقالت
المعتزلة لا سكوت بين الحركتين اذ لا يوجب الاعتماد اللازم
فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكوت ولا يوجب الاعتماد

دل

يهما

المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد
للمركبة والسكون الا الاعتماد ثم **الاضافة وهي المضاف**
الحقيقي ومعرضا او معها المشهور يعني ان من
المقولات النسبية الاضافة وتسمى مضافا حقيقيا يقال
لذات الاب المروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا
تقال الاضافة للمروضة مع العارض وهذان يسميان
مضافا مشهورا بلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق
علي ثلاثة معان العارض وحده والمروضة وحده
والمجموع المركب منهما **وتجب التكافؤ نسبة ووجودا عينيا**
وهنا اي وتجب في المضاف التكافؤ في الوجود والعدم
بحسب الذهن والخارج فكما وجد احدهما في الذهن او
الخارج وجد الاخر فيه وكما عدم احدهما في احدهما
عدم الاخر فيه **وتجب ايضا** التكافؤ في النسبة ويعبر
عنه بالانعكاس وهو ان يحكم باضافة كل من المضافين
الي صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما ان الاب ابو
الابن فالابن ابن الاب فانه لم تراع الحيثية لم تجب
الانعكاس فاذا قلت هذا اب لاسنان لم يلزم ان هذا
اسنان لاب **وفي المتصل لا الموضوع** اي وتجب التكافؤ
في المتصل فاذا كانت الاضافة في طرف محصلة كانت
في الطرف الاخر محصلة ايضا علي حسب متصل الطرف
الاول شخصيا كان او نوعيا هذا اذا حصلنا نفس الاضافة

الحقيقي

الحقيقية كالنصفية والضعفية واما اذا حصلنا موضوعا
فقط فانه لا يلزم تحصيل المضاف المقابل له فالراسية
اضافة عارضة لموضوع مخصوص بالقياس الي ذي الراس
فاذا حصلنا ذلك الموضوع من حيث انه جوهر معين حتي
صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الراس
نعم اذا حصلنا الراسية التي هي الاضافة الحقيقية حتي
تصير هذه الراسية وجب ان تتصل الاضافة في الطرف
الاخر فيكون الراس وذو الراس متممين حينئذ **وقد**
يتوافق او يتخالف محدودا او غير لصفة فيهما او احد
اولا يعني ان الاضافة اما ان تتوافق من الطرفين هـ
كالجوار والافوة او تتخالف كالابن والاب والمتخالف اما
محدود كالضعف والنصف لان ضعفية شي واحد
بالقياس الي احد اخر لا الي امور كثيرة وكذا النصفية
او غير محدود كالقل والاكثر فان اقلية شي واحد قد
تكون بالقياس الي اشياء متعددة وكذا الاكثرية وقد
تكون الاضافة لصفة موجودة في كل واحد من
المضافين كالعشق فانه لا دراك العاشق وجمال المعشوق
فكل واحد من العاشقية والمعشوقية انما تثبت في محلها
بواسطة صفة موجودة فيها او لصفة في احدهما
فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة في العالم وهو
المعروف بالمعلوم فانه منتصف بالمعلومية من غير

ان تكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها وقد لا تكون
 الاضافة لصفة حقيقية اصلا كاليمين واليسار اذ ليس
 للمتيامن صفة حقيقية بها صار متياما وكذا المتيسر
وتعرض للمقولات يعني ان الاضافة تعرض للمقولات كلها
 فالجوه كلاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير
 والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالحر والابر
 والمضاف كالقرب والابعد والابن كالا علي والاسفل
 ومتي كالاقدم واللاحدث والوضع كالاشد والخنثى واتصاف
 بالملك كالاكسي والاعمى والفعل كالقاطع والانعقال
 كالاشد تسخنا ومنه **التقدم وهو بالعلية والذات والزمان**
والشرف والرتبة الحسية او العقلية اي ومن المضاف
 واقسامه التقدم قال الحكماء وهو علي خمسة اوجه الاول
 التقدم بالعلية كتقدم المضي علي الضوء الفايض منه
 وحركة الاصبع علي حركة الخاتم والثاني التقدم بالذات
 كتقدم الواحد علي الاثنين والثالث التقدم بالزمان
 كتقدم موسى علي عيسى عليهما السلام والرابع التقدم
 بالشرف كما لابي بكر علي عمر رضي الله عنهما والخامس
 التقدم بالرتبة وهو ان يكون المتقدم اقرب الي مبدأ
 معين والترتب اما عقلي كما في الالهيات المترتبة علي
 سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة علي سبيل
 التنازل او حسي كما في صفوف المسجد **وزاد المتكلمون**

بالوضع

بالوضع كالماضي علي المستقبل **وعكسه باعتبار العارضا** اي
 وزاد المتكلمون التقدم بالوضع كالا مس علي اليوم واليوم
 علي الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران
 واستتمالته فيما بين اجزاء الزمان ولا بالشرف والرتبة فان
 الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين
 اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع **الاعتناء**
 كاف لنا في بقى هذه الاربعة ولا بالزمان والالزام التسلسل
 في الازمنة بان يكون كل زمان في زمان اخر **كالماضي علي**
المستقبل وعكسه باعتبار العارض التقدم ان اعتبر فيما
 بين اجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الان الحاضر فهو
 المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب
 الي الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي
 والمستقبل فقد قيل الماضي مقدم علي المستقبل وهذا
 هو الصحيح عند الجمهور وانما قالوا ذلك نظر الي ذاتها
 فان ذات الماضي متقدمة علي ذات المستقبل ومنهم
 من عكس الامر نظر الي عارضيهما فانه كل زمان يكون
 اولا مستقبلا ثم يصير حالاً ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا
 يعرض له قبل كونه ماضيا **وتشترك في ثبوت زايده للمتقدم**
 يعني ان انواع التقدم كلها تشترك في معنى واحد وهو
 ان للمتقدم امرا زايده ليس للمتاخر ففي التقدم الذاتي
 كونه مقوما اي جزاء داخلا في قوام المتأخر ووجب

كتقريع

ع

التقدم العلي كونه موجدا وفي الزمان كونه مضي له زمانا
 اكثر لم يمض للتأخر وفي الشرف زيادة كمال وفي الترتبي
 وصوله اليه من المبدأ اولا واذا عرفت اقسام التقدم
 والتأخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية
 ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشمسيتين متساويتين في
 الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس
 واحد وشمسيتين متساويتين في القرب الي الممراب والمعية
 بالذات كجزيين مقومين كما هي واحدة في مرتبة واحدة
 والمعية بالعلية كعلتين معلولين شمسيتين من نوع
 واحد واما بيان انا اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية
 على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطي
 او السلك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز
 فليس فيه كبير فائدة واسم العلم **الجواهر** وهي عند الحكماء
 ممكن موجود لا في موضوع وعند المتكلمين حادث متميز
 بالذات قال الحكماء ان كان الجوهر **هالا** في جوهر اخر فصورة
 اما جسمية او نوعية او محلا لها اي للصورة فهي **ولي** او **مركبا**
 منها ف**جسم** اما مطلق او نوع منه او **مدبر** له مصرفا ومركبا
 فنفس **والافعل** يتعلق به عندهم على سبيل التاثير
 لا التدبير وهو اي الجوهر **عندنا** المتميز اي القابل بالذات
 للاشارة الحسية فلا جوهر الا المتميز فان قبل المتميز القسمة
 في جهة واحدة او **التر** ف**جسم** عند الاشاعرة وعند بعض

المحققين

المحققين كالتفاضل واتباعه ان الجسم هو كل واحد من
 الجزيين **ليلا** يقوم العرض الواحد الشخصي بالثبوت لان الجسم
 هو الذي قام به التاليف اتفاقا منا والتاليف عرض يقوم
 بجزيين على اصول اصحابنا فوجب ان يقوم بكل واحد من
 الجوهرين اما لغير تاليف على حدة فهما جسمان لا جسم
 واحد والاي قبل القسمة **فجوهر فرد ولا شكل له** باتفاق
 المتكلمين **لانه** اي الشكل هية اما طه حد واحد وهو
 الكثرة او **حدود** وهو المصلحة **ولغير القاضي خلاف فيما**
يشبهه فقال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا تختلف جوانبه
 وبعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا غلو الفرج
 بخلاف غيره وبعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال
 المصلحة واما القاضي فقال لا يشبه شيئا لانه المشاكلة
 اتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره **والجسم**
عندهم اي الحكماء جوهر قابل لابعاد ثلاثة متقاطعة على
 نزوايا قائمة ويقال **للوه** الذي هو ممل الجسم التعليمي
 كذلك اي انه قابل لفرض الابعاد المذكورة ويقال له ايضا
تعليمي فالابعاد التعليمية الموهومة تسمى جسما تعليميا
 مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية والجوهر
 يقبلها في الوجود الخارجي وليس الوهم جوهر او قبول
 الوهم بسبب الابعاد المتوهمة لا بالنظر الي ذاته قيل
 يرد على كونه حدا مقابلا للرسوخ ان الجوهر لم تثبت جنسيته

سنة
 للترشم

كما تحتها واللامتازات انواعه بفصول جوهرية لا بفصول
عرضية لا امتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في
الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها
فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كثر الانواع
الجوهرية ويرد ايضا ان مفهوم **القابل سلب** اي امر
عدمي فلا يقع ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من
المقاييق الخارجية فلا يكون هذا **والا** يكن سلبا بل كان
موجودا **فروض** نسبي لكونه من قبيل النسب التي هي من
الاعراض فتكون الذات قابلة لذلك العرض والكلام في
قابليتها **وتسلسل** ينقل الكلام الي القابلية الثانية **والمتغير**
طويل عريض عميق قال **الجبالي** **واقله** ثمانية اجزا لايتا
من اقل منها **والعلاف** عن ستة لا اقل وليس الجسم مجموع
اعراض مجتمعة خلافا للنظام **والنجار** من المعتزلة
والتلازم لا يفيد فيما استدلاله من انه اذا وجد الجوهر
وحد الاعراض واذا انتفى انتفى وبالعكس وذلك
لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الاخر كما لم يتضاهي
والبسيط مركب من اجزاء لا تتجزأ اصلا لا قطعا لصغرها
ولا كسر الصلابتها ولا يحجز العجز الوهم عن تمييز طرفيها
عن طرف اخر ولا فرضا عقليا **اذ القابل** للقسمة ليس **هذا**
من نفسه **والابان** كان واحدا غير منقسم بالفعل انقسمت
الوحدة ولا معنى لها الا كونها لا تنقسم وقيامها بمحل

يقبل

يقبل القسمة يوجب انقسامها الخالد بانقسام محله **وكان**
التفريق **فمن** **البعض** **للبحر** **بأبرته** **اعدا** **ما** **اي** **ولو**
كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا في حد
ذاته كان التفريق الوارد علي ذلك القابل اعداما اذ يوجب
ان يكون شق البعض بأبرته للبحر المحيط اعداما لذكر
البحر واليجاد البحرين افرين وبدئية العقل تنفيه **ولتأين**
المقاطع **بخواص** **كالثلث** **والربع** **وهي** **متناهية** **هذا**
تقليل اضراب المقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام
اليها متميزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع
الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرها وتمايز المقاطع
يوجب التمايز في تلك الاجزاء بالفعل قال السيد **واجب**
بان معنومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل
عند فرض التميزية وذلك لا يوجب تمايز محالها **الان** **يحسب**
الفرض **ايضا** **والا** **امتنع** **قطع** **في** **زمان** **متناه** **اي** **لو** **كانت**
المسافة **المتناهية** **المقدار** **مركبة** **من** **اجزاء** **غير** **متناهية**
موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لا امتنع قطعها
في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا
قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الي ما لانها
له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه **واذا** **التأليف**
يفيد **حما** **فيحصل** **من** **التناهي** **في** **الهيئات** **جسم** **اي** **ولان**
التأليف **وهو** **م** **بعض** **الاجزاء** **الموجودة** **في** **الجسم** **اي** **بعض**

ية

لا بد ان يفيد زيادة حجم واذا كان التاليف يفيد زيادة حجم فيجعل
 التاليف من اجزاء متناهية من جميع الجهات فيحصل حجم في
 الجهات كلها وهو الجسم ثم **نسبة حجمه الى الحجم مع تناهيه كنسبة**
اجزائه مع تناهيه الى الاجزاء مع عدم تناهيه هذا جواب
 المتكلمين بان هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم
 الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير
 متناهية على زعمه ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد
 الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المولفة المتضمنة
 لازدياد حجمه فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى
 الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة
 الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة
 المتناه الى المتناه هي كنسبة المتناه الى غير المتناه هي هذا
 خلف فلا يكون شي من الاجسام المتناهية المقدر مولفا
 من اجزاء غير متناهية **وايضا فلا تنقسم النقطة وهي او**
محلها الجزر هذا ايضا من حجج جمهور المتكلمين ان النقطة
 لا تنقسم اصلا فالجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان
 جوهر فهو المطلوب لان ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام
 بوجه جز للجسم وان لم يكن جوهر او كان عرضا فله محل
 لا ينقسم والا انقسم الحال فيه وذلك المحل ان كان جوهر
 فذاك وان كان عرضا كان له محل اخر ولا يتسلسل بل ينتهي
 الى جوهر كذلك غير منقسم وهو الجز الذي لا يتجزى وقد وقع

149
 جزا للجسم ثم اذا فرضناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى
 ما كان مجاورا له وهكذا ظهر ان اجزائه كلها جوهر غير قابل
 للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة
 عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل
 الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة
 فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فتقسم
 فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها **وكذا الحركة**
الحاضرة اي وكذلك لا تنقسم الحركة الحاضرة بوجه ولو فرضنا والا
 كان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لان الحركة
 غير قار ذات ضرورة فكل جز بين فرضا فيها امتنع اجتماعهما فيكون
 بعضها حاضرا لا كلها هذا خلف وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام
 اذ ما من جز منها الا وكان حاضرا حينما ما ثبت ان الحركة
 مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التي هي الجسم مركبة
 منها ايضا لانطباق الحركة عليها بحيث اذا فرض في احدى
 جزا انقضى بازاية من الاخرى جز فاذا كانت اجزاء الحركة
 غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك قال في
 المواقف او نقول لانها لو انقسمت المسافة لانقسمت الحركة
 عليها فان الحركة الى نصفها نصف الحركة اليها السيد قال
 الامام الرازي هو اقوي ما احتج به مشيئوا الجز ويرد عليه
 ان الحركة بمعنى النقط لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى
 التوسط موجودة في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة

على المسافة اذ لا من لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
 في كل حد من الحدود الموضوعة فيها فليس لنا حركة مركبة من
 اجزاء لا تتجزى نعم يرسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج
 امر متحد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الي
 اجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام **ولا صفر الزوايا**
 اي ولو وجود اصفر الزوايا فقد برهن او قل يدس في الشكل
 الخامس عشر من المقالة الثالثة على وجود زاوية هي
 اصفر الزوايا وهي ما تمصل من مماسة خط مستقيم لمحيط
 دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم تكن اصفر الزوايا ولا هـ
 تتصور الزاوية التي لا تنقسم الا باثبات الجز لان تلك الزاوية
 ان كانت جوهر كانت جزاوان كانت عرضا فلا بد لها من محل
 هو جوهر غير منقسم واجيب بان المبرهن في كتابه هو ان
 الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس
 لها اصفر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها اصفر
 من جميع الجواند **وكرة تماس سطح** هذه ايضا حجة بان نفرض
 كرة حقيقية تماس سطح مستويا حقيقيا لا مكان الكرة والسطح
 المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفا الجز كما هو
 مذهب النعم فما به المماسية بينهما لا تنقسم **وخط يمر به اي**
 والخط يمر بمنتصف قايمة على قايمة في مروره جميع اجزاء ذلك
 الخط الممرور عليه والمماسية بينهما انما تكون للنقطة فالخط
 الممرور عليه مركب من نقط متتالية وكذا السطح مركب

من

من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة
 وهو المطلوب ويترجم عليه ان المتحرك هو المتميز بالذات ولا
 بد ان يكون منقسما في جميع الجهات فالسطح والخط والنقطة
 لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة فقط عرضي على امر
 مثله **واذ يلزم مساواة الخردة السماوان تنفصل الي**
ما يغزو وجه الارض هذان احتياجان احدهما لولا انهما
 الاجسام الي اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام في السما وهـ
 والخردة لا نهاية له فتكون اجزاهما الممكنة سواء لعدم
 نهايتهما الا ان هذا يرد عليه ان مقادير اجزاء السما
 ليست كمقادير اجزاء الخردة فلا استمالة وثانيهما لولا
 الجزر وانما تقسم الجسم اليه لكان يمكن ان تقسم الخردة
 الي صفائح غير متناهية فتفر تلك الصفائح وجه الارض
 وتستر وجوه السموات وتنصل عليها بما لا يتناهي وهو
 ضروري البطلان قال السيد ورد هذا بما عرفت من
 معني لا تنافي الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام
 الي الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المصنف وبعض
 ذلك وان امكن جوابه جدا ففيه للمنصف اقناع **والعلماء**
متصل يقبل القسمة بلا نهاية اذ الوسط يحجب الطرفين
فينقسم واذ كل متميز بمينه غير يساوي اي قال الحكماء ان
 الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل للقسمة الي
 غير النهاية وليس بمركب من اجزاء لا تتجزى واحتجوا بان

وسط كل شيء يحجب طرفيه فاذا ركب الجسم من اجزاء لا تتجزئ
فلا بد ان تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة فالواقع من
تلك الاجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس
فما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف
الاخر اذ لو اتحد لم يكن الوسط حاجبا للطرفين **واذ كل**
متميز بمينه غير يساره هذه حجة لم ايضا بان كل متميز
بمينه غير يساره وكذا ساير جهاته متغايرة فظرات
المتميز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات
فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزئ **والوجه المضى غير**
المظلم هذه ايضا حجة لم انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء
لا تتجزئ ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضى منها الذي
الي الشمس غير المظلم الذي الينا ضرورة فوجب ان تكون
تلك الاجزاء منقسمة **ولو احد علي ملتقى اثنين تشبه**
الحركة هذه حجة ايضا انه اذا فرض خط واحد من اجزاء
وتركا الخمسة مثلا ونفرض الجزء ان كلاهما من فوق كل منهما
من طرف طرفي الخط ثم يفرض انهما يتحركان كل منهما الي
صاحبه حركة مستوية فيلتقيان في الوسط وهو الجزء
الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون الجزء الثالث
علي ملتقاها لانهما عليه **وخط من شفع يتحرك جزاء**
اعلي واسفل من طرفيه يتساويان ومن وتر وكلاهما
اعلي هذه حجة ايضا وهي انا نفرض خطا مركبا من اجزاء

من

شفع

شفع كسنة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا ويحت الطرف
الاخر من الخط جزءا اخر ثم نفرض ان كلاهما يتحرك الي صوت
الاخر علي التبادل حركة علي السوية فلا بد ان يتما ذيا
قبل ان يتجا رزا وذلك التماذي انما يكون علي المنتصف
من الخط اذ قد وجدنا المركبتين سواء في السرعة والبطء
ومنتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء
بالقياس الي كل واحد من طرفي الخط

ولان السريع اذا قطع جزءا فالبطي يقطع اقل اذ ليس
لتخلل السكناات سيما الملازم اي اذا تركبت المسافة من
اجزاء لا تتجزئ فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطي لا يقف
لان البطي ليس لتخلل السكناات فالبطي اذن يتحرك فاما
ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطي او اقل من جزء
فيتجزئ الجزء الذي لا يتجزئ لثبوت ما هو اقل منه
وقوله **سيما الملازم** اي لا سيما البطي الملازم للشرح بحيث
يستحيل انفكاكه احدهما عن الاخر فانه يستغني عن
الاستعانة بان البطي ليس لتخلل السكناات **كفي طوقي**
الرها هذا مثال لتلازم البطي والسريع وهو الدائرة
الطوقية من الرها مع الدائرة القطبية منها اذ لو تحركت
لهما ووقفت الاخرى لزم التفكك وانقسام الرهي

الي دوائر متعددة بحسب اجزائها **والزيجار ذي الشعب**
الثلاث هذا مثال اخر للمتلازمين وهو جاردو شعب
 ثلاث قسبت واحدة منها وتوزر اثنتان حتي ترسم دوائر
 الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة ولا شك ان هاتين
 الشعبتين يثمان الدائرتين معا بمركتيهما وهما متلازمتان
 ضرورة والاتفاك بين الشعبتين هنا مع عدم التناثر
 والتساقي ابق من الاتفاك بين اجزاء الرخي **والدائر**
علي عقبه هذا مثال اخر وهو ان من وضع عقبه علي
 الارض ويدور علي عقبه فانه يرسم دوائر تسمى الدوائر
 بعقبه وهي اصغر والاخرى باطرافه وهي الكبر او يفرض
 مادا باقمه فراس اصبعه يرسم دائرة الكبر بكثير من الدائرة
 التي يرسمها عقبه ومركتاها متلازمتان **والشمس مع**
ظل الخسبة هذا مثال اخر وهو الشمس مع ظل الخسبة
 المرفوعة هذا فان الظل يقطع بالانتقاص من الصبا
 الي الظير قدر من الارض محدود والكذراع او ذراعين
 مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها فمركتاها
 اسرع من حركة الظل بكثير **ودلو علي جبل مشدود في**
وسط البير مع كلاب يمد الي راسه هذا مثال اخر
 وصورة دلو علي راس جبل مشدود طرفه الاخر بوتر
 في وسط البير مع كلاب يجعل في ذلك الجبل عند الوتر
 ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الي راس البير معا فالدلو

قطع

قطع مسافة البير حين ما قطع الكلاب نصفه من غير
 وقوف الكلاب ضرورة **ومترك جزا علي مترك جزا** هذا
 مثال اخر وصورة جزا مترك جزا علي خط مترك جزا
 اخر في جهة حركة ذلك الجزء **والاشكال هندسية كالمربع**
من ستة عشر فالقطع كالضلع هذه احدى حيل الحكماء علي
 نقي الجزء الذي لا يتجزى عطفنا علي ما تقدم فقالوا
 نرض من مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة
 اجزاء ونجتهد في ضم المخطوط بعضها الي بعضها غاية هو
 الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزا فكل ضلع من المربع
 اربعة اجزاء والقطر الوصل بين طرفي ضلعين محيطين
 بزاوية ايضا اربعة اجزاء فالقطر كالضلع في المقدار
 وهو محال بشهاد الحس والبراهين الهندسية الدالة
 علي ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من
 ضلعيها لان مربعه يساوي مربعيهما كما بين في الشكل
 المسمى بالبروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث
 قائمة كانت الباقيتان حادثتين والزاوية العظمى يوترها
 الضلع الاطول **ومثلث قائم الزاوية كل من ضلعيها فالوتر**
جزا مائتين هذا وجه اخر وهو مثلث قائم الزاوية كل
 من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فقد
 قام البرهان في شكل البروس علي ان مربع وتره اي
 وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع

كل ضلع في المثلث المذكور مائة فمجموعها ما يتان فالوتر
 جذر ما يتان وانه فوق اربعة عشر جزءا وقد من خمسة عشر
 فيلزم انقسام الجزء حينئذ الى الكسر الذي يتم به الجذر
 المذكور **واذا مد من جانب الخط فاقل ما من الاخر والا**
فهو مثل الضلعين هذا وجه اخر صورة ان هذا المثلث
 القائم الزاوية اذا طبقنا راس وتر قائمته على ضلع
 من ضلعي القائمة منصوب نحو السما ومددنا رجل الوتر
 من الطرف الاخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح
 الارض يمد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار
 فلا شك انه كلما ينمط راس الوتر عن شيء من هذا الضلع
 يخرج رجله من ذلك الضلع الموضوع على الارض بشيء فانه
 كان ما يخرج به اسفله مثل ما ينمط عنه اعلاه لزم ان
 يكون الوتر مثل المنطبق على الضلع الموضوع ومثل
 الفاضل عليه اعني مقدار الانحرار وهذا الفاضل مثل
 الضلع الاخر المنصوب فيكون الوتر مجموع الضلعين هـ
 ويكذبه الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما يخرج
 اليه اقل مما ينمط عنه فاذا الخط جزءا اقل من
 جزء وهذا الوجه يليق بتلازم البطي والسريع من المركبات
 وكالدائرة اذ ظاهرها الكبر والاتساوت الصغيرة والكبيرة
 باقل من جزء والا فضعفه هذا وجه اخر وصورة
 اذ افرضا محيط دائرة مركبا من اجزاء لا تتجزى فان

كان

كان ظاهر تلك الاجزاء الكبر من باطنها انقسم الجزء لا شتاله على
 ظاهر الكبر وباطن اصغروا ان لم يكن ظاهرها الكبر من باطنها
 فبقي كل جزء من اجزاء المحيط في جهة محدبه اما خلا
 بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم
 الانقسام في الجزء ايضا لان ما كان منه مطلقا مفاير
 بما ليس بملاق فان كان الخلا بقدر ما يسع جزءا كان
 ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها والحس يكذبه فان
 محدب المحيط وان كان الكبر من مقعره الا انه يستحيل
 ان يكون ضعفه وان كان الخلا اقل من قدر يسع جزءا
 لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه واما لا خلا
 فيكون باطنها كظاهرها وباطنها كظاهرها دائرة اخرى محاطة
 بها لا تطابقه عليه وظاهر المحاطة ايضا كباطنها وهي كالثالثة
 ورابعة وهلم جرا فتكون لجزء طوقية الرحي مثلا القطبية
 منها وبطلانه لا يخفى **ولا انقسام الزاوية المستقيمة الخطية**
 برهن اقليدس في الشكل من المقالة الاولى ان
 الزاوية المستقيمة الخطية قابلة للتصنيف بخط مستقيم
 فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطية قابلة للتصنيف
 ايضا وهكذا بالزاوية المستقيمة الخطية تنقسم الى غير
 النهاية وانه ينفي الجزء ولانه من الانقسام بالوهـ
 او باختلاف عرضين او بالفتك الامناع يعني ان قسمة
 الجسم البسيط اما بالوهـ والفرض واما باختلاف عرضين

قاربت في محلها كالسواد والبيضا وغير قاربت في المحل
 كما ستين ومحا ذيتين واما بالفك كسرا او قطعا قوله
الامانع اي لانه قد يمنع القسمة الانكاسية مانع كصورة
 نوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة كما في بعض
 الاجسام العنصرية او قدالة القطع او صغر متباعد لا يشر
 معه القطع والكسر **فالانصال الصورة والقابل له والانصال**
غيرها وهو الهيولي يعني ان الجسم البسيط متصل في ذاته
 وهو قابل للانصال الانكاسي كما اذا صب ماء الخيرة
 في اناءين فتم اتصال تسميه الصورة الجسمية وهينذ
 فالقابل للانصال تارة وللا اتصال اخري غير الصورة
 وهو المسمى بالهيولي الاول التي تحل فيها الصورة هـ
 الجسمية **ولا مقدار لها لذاتها ولا اتصال** يعني ان الهيولي
 في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
 انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعل لها في الصفات
 المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها تبعاً لها لا في
 حد ذاتها فيقتضي انقسامها **اخرى قلنا قد تنقسم وهما**
لا فعلا يعني ان الهيولي اذا كانت واحدة كما قبل الانقسا
 كانت متصلة لا منفصل فيها واذا كانت كثيرة بورود الانقسام
 كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانصال فيبقى
 انقسامها كما ذكر ان يكون للهيولي هيولي اخري فيستقل
 الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة
 معا

١٥٤
 معا والجواب ان استقاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه
 يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون
 جسما مفردا او يكون في تركيبه منتزعا الي اجسام مفردة
 فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي تحت بصدده مركبا
 من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي
 فلا تثبت الهيولي بالبرهان المذكور لا بتنايه علي ان
 الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانصال الخارجي
 بل ولا تثبت ايضا الجسم التعليلي لان تلك الاجسام
 المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها **وتساوي حقيقة**
الاجزاء **م** اي وكون الاجزاء التي هي تلك الاجسام
 الصغار متوافقة في الماهية كما بني عليه ابن سينا
 ما ذكره في الرد علي الجواب المذكور ممنوع لجواز ان تكون
 متماثلة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزان متوافقا
 في النوع وما حصل ما ذكره ابن سينا ان كل جزء من
 تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة
 الوهمية اثنينية تكون طباع كل منها طباع الاخر وطباع
 الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر الخارج المتوافق لها
 في الماهية بنا علي ما ذهب اليه المجيب من ان تلك الاجزاء
 المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز
 هينذ علي الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد
 ما يجوز علي الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم

والجزء الآخر من الاتصال الرفع للاتحاد والاتصال ويجوز
ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال
الرفع للتثنية الانفكاكية اللهم الا مانع خارج عنه وذلك
المانع لا يكون لازما لما هيته والا فمصر نوعة في شتمه
واذا لم يكن لازما فتمكن مفارقة وعند فرض زواله يكون
قابلا للاتصال والاتصال بالفعل والمحصل المطلوب الذي
هو اثبات الهيولي والاتصال الوحدة والاتصال الكثرة
وهما عرضان هما يعرضان به ايضا على برهان الهيولي
وهو ان يقال الاتصال هو الوحدة والاتصال هو الكثرة
وهو عارضان للجسم فارجان عنه فعليك ببيان كون الاتصال
جزاء من الجسم حتي يشب تركبه من الاتصال والامر
القابل له فانا منع كونه جزءا منه **ولا تنفك صورة عن**
هيولي والاتساوي الكل والجزء يعني ان الصورة الجسمية
لا توجد خالية عن الهيولي اذ لو فرضنا صورة بلا هيولي
لكانت متناهية في جميع الجهات لتناهي الابعاد وكانت
ايضا مشكلة بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة
شيء يحيط به نهاية واحدة واكثر من جهة احاطتها به
فكل شيء متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت
للصورة المجردة اما النفس الجسمية ولو ازمها فكل جسم يجب
ان يكون له ذلك الشكل العارض بمقدار مخصوص لا يشترك
الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له فيتساوي حينئذ

الكل

١٥٥
الكل والجزء في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال اولا لنفس
الجسمية بل لسبب آخر فتكون الصورة المجردة قابلة لغير ذلك
الشكل من الاشكال المتخالفة له وما ذلك الا بالاتصال والوصل
فالصورة بدون الهيولي قابلة للفصل والوصل وهو باطل
بما تقدم **ولا عكسه والامتنع الاقتران والوضع بعده** اي
وعكس ما ذكر لا توجد الهيولي خالية عن الصورة الجسمية
اذ لو كانت كذلك امتنع اقترانها بالصورة الجسمية لان الصورة
الهيولي المنصبة الي الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد
له من هيئة ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان
واحد في مكانين واكثر فامتنع الوضع بعد الاقتران
والوضع ان تكون قابلة للاشارة الجسمية **فليست اهداها**
علة للاخرى اي فليست الهيولي علة للصورة ولا الصورة
علة للهيولي **فما حجة الهيولي في البقا والصورة في النعين**
اي فما حجة الهيولي الي الصورة في بقاها لان الصورة
تستغنى بتواردها عليها وما حجة الصورة الي الهيولي
في النعين والتشخيص والعوارض اللازمة لشخص **وللا**
صور نوعية للاختلاف في اللوازم يعني ان لكل جسم من
الاجسام صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة
من البسيط والمركبات وذلك لان الاجسام مختلفة في
اللوازم كقبول الانقسام الانفكاكي وقبول الالتصاق
والشكل التابع لهما بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل

الماء والهواء أو جسرهما في المنصريات اليابسة منذ الجبر والحد
 أو عدم قبول ذلك الانقسام والاشام والتشكل كما في الملكيات
 وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم الجسمية المشتركة
 بين جميع الاجسام لا موزة مختلفة لا يجوز ان تكون معلة
 بامر مشترك ولا للهولي لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا
 هولي العناصر مشتركة فلا تكون مبدلا موزة مختلفة ولا
 للمفارقة لان نسبة الي الاجسام كلها على السوية بل
 لا بد ان يكون ذلك لامر ثابت لبعض من الاجسام دون
 بعض ويجب ان يكون الامر لا يمكن استناد ما هو
 لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما
 للجسم فهو المطلوب والاعاد الكلام فيه لاحتياجه حينئذ
 الي امر اخر مختص يستند هو اليه وتسلسل **فكل جسم**
حيز طبيعي ضرورة اي لكل جسم حيز تقتضي طبيعته حصوله
 فيه ضرورة انه لو خلي الجسم وطبعه لكان له مكان ضرورة
وهو المركب حيز الغالب او ما يتغف فيه اي والمكان
 للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقر ما سواه
 ويجذبه الي حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك
 الحيز وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له
 هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير **ومنه**
بسيط وشكله الطبيعي الكرة يعني ان من الجسم الطبيعي
 بسيط ومركب والبسيط هو الذي كل جزء منه مساو لکله

د الك

في الاسم والحد كما مثلاً وقيل هو ما لا يتركب من اجسام
 مختلفة الطبايع وكل من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة
 او المحس فمذه اربع اعتبارات في رسم البسيط الاول ما
 جزوه المقداري بحسب الحقيقة مساو لکله في الاسم والحد
 فيدرج فيه العناصر الاربعه دون الفلك ودون الاعضا
 المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم اذ فيها اجزاء مقدارية
 هي العناصر الثاني ما يكون جزوه المقداري بحسب المحس
 مساويا له فيما ذكر فيكون متساويا للعناصر والاعضا المتشابهة
 الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة
 الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شي من اعضا الحيوان
 الرابع ما لا يتركب بحسب المحس من اجسام مختلفة الطبايع
 فيتناول الكل فهو اعم الاعتبار واولها اخصها وبين الثاني
 والثالث عموم من وجه **وشكله الطبيعي الكرة** يعني ان
 الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو الكرة لان للجسم
 البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام طبيعة واحدة والقوة
 الواحدة لا تنفعل في المادة الواحدة التي للبسيط الا
 فعلا واحدا غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه
 افعال مختلفة انواعها فان المصلع من الاشكال يكون
 جانب منه غطاوا حيز زاوية او سطح او نقطة وهي امور
 متخالفة للحقيقة وشكك في ان الشكل الطبيعي للبسيط
 هو الكرة بان الارض بسيطة وليست كرية وبان الافلاك

المركبة فيها زمن مختلفة بالقدر والموضع يرتكز الكوكب فيها
وبان الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء في الحيوان والنبات
قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا ترى انها لم تعد
موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وبات الافلاك
الخارجية المركز كل من متممها يختلف جانبا به بالرقعة
والثمانية ويتفرع هناك ان الانا كلما كان اقرب لمركز العالم
كان اكثر احتمالا للماء لان ظاهر سطح الماء قطعة من
دايرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم فالافلاك
الثابتة بالرصد تسع تشمل على اربع وعشرين دلت عليها الحركة
المختلفة زعم الحكماء ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة
هذه تشمل التسعة على اربعة وعشرين فلما هي مع
ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة كلية
وستة تدور ثمانية خارجية المراكز وللحركة افرموا
المركز يسمى الجوزهر واستدلوا على وجودها بالحركات
المختلفة للكواكب كما تعرفه اذ لا بد لتلك الحركات من محال
متعددة لاستحالة ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين
ولا بد لكل حركة من متمرك على حدة **وعلى ترتيبها الحجب**
اي ودل على ترتيبها الحجب لان ما هو اسفل الحجب ما هو
اعلى اي يصير سائرنا اذا حاذاه فالمحيط بالكل المحدد
لان الجمة منتهى الاشارة ومقصد المتمرك بالوصول فيه
فهو وجود ذو وضع يعني ان الجوهر الجسم الذي يحدد الجهات

ويعين

ويعين وضعها هو المحيط بالكل لان الجمة منتهى الاشارة الحسية
ومقصد المتمرك الا يعني بالوصول عنده والقرب منه وذلك
ان المعتلا يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون المتمرك
كذا في جهة كذا فقد تعلقنا الاشارة الحسية بالجهة وصارت
ايضا مقصد للحركة المستقيمة فهي موجودة فالجهة شي
ذو وضع اي مادي لا مجرد لان المفارق المبرد عن المادة
تتمتع الاشارة الحسية اليه كما يتمتع ايضا حصول الجسم في
المفارق والوصول الى القرب منه **ولا تنقسم والا فالجهة**
احد جزئيا فهي نهايات يعني ان الجهة لا تنقسم ايضا في
ما حذا الاشارة وامتداد الحركة والافلاك انقسمت في ذلك
الماخذ والامتداد فالجهة احد جزئيا لا هي بتمامها فالجهة
نهايات وحدود اي اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام
لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطة وان انقسمت في امتداد
واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا **واذلا**
اي لو لم تكن الجهة حدودا مختلفة الحقايق قائمة باجسام
متناهية فهي اما في الخلاء الذي هو البعد الموجود او
الموهوم والخلاء بكلا معنيين محال فكيف يتصور وجود
الجهة فيه واما في الماء والملا **المتشابه لا يكون جزئ منه**
مطلوبا بالطبع وجزء متروكا معني المتشابه الذي لا يوجد
فيه حدود مختلفة الحقايق وهو الجسم الذي لا يتناهي
فلا يكون هناك جهات متخالفة اما هبة اذ لا يكون احد

جزئي الملا المتشابه مطلوباً بالطبع والاخر مزوفاً بالطبع لانهما
متشابهان في الماهية **والحقيقة العلوية والسفلية فلا بد من كرم**
يحدد بها القرب والبعد وهو واحد اذ يكفي المحيط ولا يتحدد
بغيره الا القرب واذا احدهما في جانب من الاخر الجها ت علي كثرتها
اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط
ما عدا العلو والسفل فانها جهتان حقيقتان لا تتبدلان
اصلاً واحداً في غاية البعد عن الاخر في فاذن لا بد
من جسم يحدد بها ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد
كربا ليمتد القرب بمحيطه وهو العلو ويمتد البعد بمركبه
وهو السفل لان غير الكرم لا يحدد الا القرب منه وما البعد
منه فغير محدود به وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام اخر
اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا تنضبط بهما جهتان
احدهما في غاية البعد عن الاخر ويكون ذلك المحدد
الكرم واحداً يكون سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة
الفوق ومركزه الذي يتساوي بعده عنه وتنتهي به
الاشارة النازلة عنه جهة التحت **فالتحدد قبله بسيط**
والاجاز الا لخلال يعني ان المحدد بسيط لا مركب من
بسايط متعددة والاجاز لخلاله واللازم باطل فلو كان
مركباً من بسايط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملا
باحدهما نبيه شياً غير ما يلاقيه بجانبه الاخر وهو **بالحركة**
المستقيمة فالجهة قبلها اي والاخلال لا يكون الا بالحركة

المستقيمة

المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض والحركة المستقيمة
لا تكون الا من جهة الى جهة اخرى فتكون الجهة متعددة
قبل المحدد حتي يمكن حركة اجزائه اليها لا متعددة به
هذا خلف فبطل اللازم **وهي شفاقة اي الافلاك ومن ههنا**
المحدد شفاقة غير ملونة لانها لا تحجب الا بصار عن
روية ما وراءها من الكواكب وكل ملون حاجب قال
الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الزجاج
والما ملونان لانها مريان ولا تحجبان ولو قيل فيها
حجب ما بتغيير لون المرمي لقيل ذلك مما يدعي ايضاً في
الكواكب **لا حارة ولا باردة والا استوليا اي وليست الافلاك**
حارة ولا باردة والا استولت الحرارة او البرودة فافتر
ولا ثقيلة ولا خفيفة اي لتلازم الثقل مع البرودة والخفة
مع الحرارة **ولا رطبة ولا يابسة لانها بمستقيمة اي لا**
الرطوبة سهولة قبول الشكل بالاشكال الغريبة ونركه
واليبوسة عسر ذلك ولا يتصور ذلك القبول والترك يسير
او عسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل **ولا تقبل الكون**
والفساد والا طلب اخذ في الصور تين غير ذلك الخيز فله
جهة اي لا يصح علي الافلاك ان تخلع صورة نوعية وتلبس
اخرى لان كل جسم له خيز طبيعي فللصور تين الكانية هـ
والفاسدة اذا حلت في المادة وصارت جسماً مخصوصاً
خيز طبيعي فان الخد خيزها الطبيعي كان لجسمين خيز

واحد طبيعي وهو محال لان الجسمين المتحدريين الطبيعيين
لا يحصلان معا فبما لا متلاصق التداخل بين الاجسام واذ
امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين
او احدهما عن ذلك المكان الواحد الطبيعي والخروج عنه
بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل
الحصول فيه فاذا اخلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة
الي حيزه الطبيعي فيلزم صحة الحركة المستقيمة على الفلك
قال في المواقف والجواب ان الصورتين قد تقتضيان
حيزا واحدا اذ قولك انهما لا يحصلان فيه فرع اجتماع
الصورتين وانه محال بل تقدم واحدة غير ما توجد الاخر
ولا يتمرك في الكم لعدم المكان والمقور كما محذب فكذا محذب
المحاط فمقوره اي لا يتمرك المحدد وغيره من الافلاك في
الكم بحيث يزداد مقدارها بالنمو والتخلخل او ينقص بالذبول
والتكاثف اذ لو ازداد المحذب لكان ثم مكان حال ينتقل
المحذب اليه ولو انقص لزم غلو مكانه اذ ليس ثم شيء
ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا والمقور كما محذب
لللبساطة لان حكم الشيء حكم مثله فكذا محذب المحبوي
الحماس لمقور المحدد وهكذا الي ان نستوعب الافلاك قال
في المواقف واما علي راينا فاما منع علي دليلهم ظاهر لجوان
الخلا ونقول بجوان خلق الله تعالى جسما في مكانه وفيه
مبدأ ميل مستدير لا استواء الاجزاء اي في المحدد وكذا

سائر

سائر الافلاك مبدأ ميل مستدير لان اجزائه المفروضة فيه
متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي
لانهم يرون حركة الكواكب ليست بها فحكموا بان الافلاك متحركة
على الاستدارة وفيها مبدأ ميل مستدير هذا رأي ذوي
الارض صاد والتعليل الاول للطبيعيين **فلا يجب وضع فلا**
يستقيم للتنافي والكل ان سلم ففي المحدد محدبه

وي

ولا بد من تعيين الجهة والقطبين من الرجوع الي المختار يعني
ان تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة
الصغيرة او الكبيرة بالحركة السريعة او البطيئة لا بد من
استناده والرجوع فيه الي الفاعل المختار يفعل ما يشاء بمقدور
ارادته من غير احتياج الي دواع مرغ فليعتبر فوائده او لا
يخفف عنهم كثيرا مما يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية من
المسونات قبل وهو المحرك للجميع الي المغرب في اليوم بليسته
دورة اي قيل ان المحدد وهذه هو المحرك للجميع الافلاك
بالسبعية من اليوم بليسته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا
لان دورته تتم قبل اليوم بزمان قليل فان الشمس اذا
كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب
وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو الشرق فاذا عاود ذلك الجزء
الي مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ لانها قطعت

قوسا نحو المشرق وهو الفلك الاعظم والاطلس والعرش وحركة
الاولى هذا ظاهر فان حركته اظهر الحركات اذ بها الليل والنهار
والطلوع والغروب ولذلك لا تخفى على الحيوانات **وقطباه**
قطبا العالم ومنطقة معدل النهار اي قطبا المحدد هما
قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه
ومنطقته وهي اعظم دائرة تقرب من منتصف القطبين
بحيث يتساوى بعدها منها تسمى معدل النهار **وهي حية**
لجميع الكواكب فيه طلوع تلازم سمت الرأس اي هذه المنطقة
حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون شيء
منها ابدى الظهور والخفا تكون ملازمة لسمت الرأس
مارة به وهو دورة تامة من الارض تسمى خط الاستوا
بمخلاف الشمس فمدارها ما يل عنه يعني ان الشمس لا تلازم
سمت الرأس في خط الاستوا بل تميل هناك تارة الى الشمال
متباعدة عن سمت الرأس في تلك المواضع قليلا قليلا الى
غاية ما ثم ترجع متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت
ثم تميل الى الجنوب كذلك هكذا حالها دائما فمدار الشمس يميل
عن معدل النهار ليس واقعا في سطحه **وهي تخلف الثوابت**
الى المغرب فحركتها الى المشرق اي لما كانت الشمس تخلف
الكواكب الثابتة اذا قارنته الى المغرب علم ان لها حركة خاصة
من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت بها تدور كما ثم
تجاوزها **وموازاة في الاعظم فلك البروج** اي حركتها في

الاعظم

الاعظم على دائرة مفروضة موازية فلك البروج قاطعة
لجميع ما تحتها من الافلاك وهي منطقة البروج كروها
باوسط البروج وتسمى فلك البروج اطلاقا لا سم الفلك على
الدائرة ومنطقة الحركة الثابتة لان منطقة الثامن
في سطح هذه الدائرة وتقطع المعدل على نقطتين هما
يخا وزها الى الشمال الاعتدال الربيعي والى الجنوب الخريفي
ومنصفها في الشمال الانقلاب الصيفي وفي الجنوب الشتوي
فهي اربعة اقسام اي تقطع هذه الدائرة الموازية معدل
النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين هما نقطتا ه
الاعتدال في جميع نواحي الارض الا في موضعين تحت
القطبين فما يخا وزها الى الشمال من المعتدل الاعتدال
الربيعي والباقي ظاهر **وقسموا كلاً ثلاثة متساوية فحصل**
اثني عشر قسما يحدتها ست دوائر سموها بروجاً اي قسموا
كل قسم من الاربعة بثلاثة اقسام متساوية فانقسمت
المنطقة الى اثني عشر قسما وتوهوا ست دوائر عظام
تقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براسي
قسمين متقابلين من تلك الاقسام وهينذ يفصل بين
كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط
بالاقسام كلها ست دوائر وسموا كل قسم من الاثني عشر
برجاً **وابتدوا مما يلي الاعتدال الربيعي من الشمال** اي
ابتدوا في اعتبار البروج وافتتاح الدور من جانب الشمال

الشتاء جمع شتو
فالتسعة الى الف

لان الشمس اذا وصلت الي هذا الاعتدال ظهر في المركبات
 من انواع النباتات نشوء ونما ويدا فيها مبادي الثمار فهو
 اولي بالاعتبار **وتصوروا اجاواها من الكواكب صوراً**
سموها بما هي الحمل اي تخيلوا صوراً من الكواكب الموزاة
 سموها البروج **وتوهوا دائرة مارة بالاقطاب الاربعه**
وبالانقلابين ونظيرها من المنطقة وقطباها الاعتدالان
 اي توهوا دائرة تمر بقطبي فللك معدل النهار وقطبي
 فللك البروج ولا بد ان تمر هذه الدائرة بغاية البعد بين
 المنطقتين فمن العدل تمر بالانقلابين ومن المنطقتين
 بنظيرهما السجد والصبيح عكس ذلك لان الانقلابين
 علي منطقة البروج كما صرح به فنظيرها علي المعدل
 ولا يخفي ان هذه الدائرة هي احدي الدواير الست
 المذكورة في قسمة البروج **الا انها امتازت عن سايرها**
 بمرورها بالاقطاب وغايته البعدين فصارت بعد
 المنطقتين ثالثة الدواير العظام وقطبا هذه الدائرة
 الاعتدالان اذ يجب ان يقع قطباها في المنطقتين
 فانها مقاطعة لها علي قوايم مرورها باقطابها **ومارة**
بقطبي المعدل وهي من المنطقة او كوكب ما هي دائرة
 الميل وقوس منها بين المعدل وبينه ميله اي توهوا
 دائرة اخري من العظام تمر بقطبي معدل النهار وهي
 ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وتسمى هذه
 دائرة

دائرة الميل يعرف بها ميل اجزاء البروج والقوس الواقعة
 من هذه الدواير بين المعدل وبين ذلك الجزء من
 المنطقة ميل ذلك الجزء او الكوكب من المعدل **ومارة**
بقطبي البروج وهي من المعدل او كوكب ما وهي دائرة
 العرض وقوس منها بين المنطقة وبينه عرضها اي توهوا
 دائرة اخري من العظام مارة بقطبي منطقة البروج
 ويجز ما من اجزاء المعدل او بكوكب من الكواكب وسموها
 دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة
 وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء او الكوكب
 من المعدل عرض ذلك الجزء او الكوكب **وفاصلة بين الظا**
والخفي من الفلك وهي الافق اي توهوا بالنسبة الي
 السفليات دائرة فاصلة بين النصف الظاهر والنصف
 الخفي من الفلك وتسمى هذه الدائرة دائرة الافق
 والظهور والخفا بالاضافة الي سكان بقعة من بقاع
 الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف
 بحسب اختلاف البقاع فكل بقعة لها افق وقطباها
 سمت الرأس والقدم في تلك البقعة **واربعها تمر بقطبيها**
فيها وبقطبي المعدل وسط السما وقطباها نقطتا المشرق
والمغرب منها **لافق** اي واربع من هذه الخمس تمر بقطبي
 دائرة الافق والثانية منها تمر بقطبي الافق وبقطبي
 معدل النهار وهي دائرة وسط السما وتسمى ايضا دائرة

دائرة

١٢

نصف

نصف النهار وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اي
نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطبيهما فهما
يمران باقطبا بقطبيها **وبقطبي هذه اول السموت وقطباها**
نقطتا الشمال والجنوب هذه الثالثة من الخمس وهي تمر
بقطبي هذه الدائرة اعني وسط السما وهي دائرة اول
السموت ودائرة المشرق والمغرب وهي ام السموت لان الكوكب
اذا كان عليها لم يكن له سمت وقطبا هذه نقطتا الشمال
والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف
النهار **وبقطبي المنطقة السموت وعرض اقليم الروية** هذه
الرابعة من الخمس وهي تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة
فتكون مقاطعة لهما علي قوايم بخلاف نصف النهار فانها
قد تقطع المنطقة لاعلي زوايا قوايم وتسمى هذه دائرة
السموت ودائرة عرض اقليم الروية لانه القوس الواقعة
منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب
الافق ومنطقة البروج يسمى عرض اقليم الروية وتسمى
ايضا دائرة وسط سما الروية لانها تفصل بين نصفي
فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مزية فهو سما الروية
وهذه الدائرة في وسطها فلك كوكب ما **الارتفاع وعند**
غايته تنطبق بوسط السما هذه الخامسة وهي تمر
بقطبي الافق وكوكب ما اي وبرايس خط خارج عن
مركز العالم الي سطح الفلك مارا بمركزة وتسمى ايضا

دائرة

دائرة الارتفاع والارتفاع اذ قوس منها واقعة بين
الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن
جانب المغرب انخفاضه كذا قال في المواقف وصوبه
السيد بانه من جهة المشرق ارتفاعه الشرقي ومن
المغرب ارتفاعه الغربي كما هو صريح عباراتهم ولذلك لم
يجر علي ذلك **وعند غايته تنطبق بوسط السما** اي
هذه الدائرة عند غايته ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة
وسط السما ان لم يكن الكوكب علي دائرة اول السموت والا
فعلي اول السموت قال السيد وهذا الانطباق انما يظهر
اذا لم يكن الكوكب في احد الغاييتين واما اذا فرض انه
في احدهما مع كونه علي دائرة اول السموت كما اذا كان
علي سمت الراس او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها علي
كل واحدة من نصف النهار واول السموت ثم فلك الثوابت
ويدور في نيف وعشرين الف سنة وقيل في ست وثلاثين
هذا بناء علي انه بطليموس وجد بالرصد انها تقطع
مائة في كل سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلاثة وعشر
الف سنة وسبعماية وستين سنة بنا علي ما وجدته
المخالفون من انها تقطع جزءا من ست وستين سنة
وقيل يتما في خمسة وعشرين الف سنة وما يتي سنة بنا
علي ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع
جزءا من كل سبعين سنة وقيل في ثلاثين الف سنة قال

ين

السيد وهذا قول اشترى فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد ولذلك تركه المصنف هنا ولعلم اعتبروا مئات الآلاف والقوا الكثير وهو احادها تقريبا واختصارا **ثم ان حملتم المشتري ثم للشمس ثم للزهرة ثم لعطارد ثم للقمر** اي ثم لكل واحد من هذه فللك على الترتيب وان احتوي كل على افلاك اخرى كما تقدم **وجعل بعض المهندسين الزهرة فوق الشمس وكذب ابن سينا في انها وجدت كالشامة في وجه الشمس** يعني ان بعض المهندسين زعم ان فللك الزهرة دون فللك عطارد فوق فللك الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه راي الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سودا فوق مركزها بقيلد كالمحوي وجه القمر فلهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فبخلاف ان يكون احدهما هذه النقطة والاخر عطارد **ثم الشمس على فللك خارج المركز او تدويره بحمله موافق** يعني ان الشمس اما على فللك شاملا الارض مركزه خارج عن مركز العالم في ثخن ممتاز بالثخن الشمس او على فللك تدوير بحمله فللك موافق المركز **والاختلفت سرعتا وبطورها** اي ولولم تكن على احد الفلكين لم تختلف سرعة وبطو فانهم قد وجدوا بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فللك البروج اكثر من نصف السنة

السنة والثاني اقل من نصف السنة فتكون في النصف الاول ابطا وعلى كل حال فللشمس فلكان اما خارج مركز وهو الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه واما تدويرها وله ايضا مركزان وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لا بد هناك من مركبي التدوير **وجا ملة على وجهه** يحصل به الاسراع والابطار المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيها الي مركبي بل يكفيها حركة الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين هذان في مجرد السرعة والبطو فاذا اعتبرنا تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الي تحريك فللك البروج كما ذكره قال في شرح المقاصد وقد وقع في المواقف ان المايل اسم للموافق الممكن المشتمل على الخارج المركز ومعلوم ان المايل في المتغير اسم للخارج المركز الحامل للتدوير **والقمر لسرعته وبطوئه في جميع الاجزاء على تدويره** اي لما كان القمر سريع ويبطي في جميع الاجزاء من فللك البروج علم انه على تدوير يتم دوره قبل دور حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحمل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطا فاذا اعاد القمر الي موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المنصوصة اليه في جزاء اخر من فللك البروج **وللتفاوت اذ ليس سرعة**

مل

صه

او بطل الي مثل مركوز في خارج ايم لا اهل التفاوت الذي
 يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه
 وبعده فهو مركوز في خارج المركز **واذ غاية سرعته في تزييد**
الشمس فهو في الخضيض ومقابل الاوج فله فلك اخر مركز
اوجه الي خلاف مركته ويسمى المايل فيجتمعا عند
المقابلة والاجتماع ايم كما كان القمر يسرع في تزييد الشمال
 واليمين من الشمس فهو اذ ذاك في خضيضه ومقابل ذلك
 الاوج فله فلك اخر مايل في جوفه ممثل في ثخنه خارج
 مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر

والخمس الباقية ترجع وتبطي وتسرع في جميع الاجزاء
 وتجاوز الثوابت الي المشرق فهي في تدويرها مله متمرك
 الي المشرق يعني ان الدواير الخمسة الزائدة على النيرين ترجع
 تارة الي خلاف البروج وتبطي في سيرها وتسرع ويعرض لها
 ذلك في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص ذلك بجزء معين

منها

منها وتجاوز الثوابت الي جهة المشرق في حال الاستقامة فعلم
 من احوالها المذكورة انها في تدوير تزييد مركته في نصفه
 المخالف علي مركه ها مله وها مله متمرك الي جهة المشرق
 والزهرة وعطارد يقاربان الشمس ثم يترقان الي حد ثم يترقا
 حتي يقارباها ثم يغربان الي حد ثم يرجعان مركز تدويرها
 خاصة ملازم لمركز الشمس يعني ان الزهرة وعطارد يقاربا
 الشمس مستقيمين ثم يتفرقان عنها حتي يصيرا شرقيين عنها
 فيطلعان بعدها ويغربان كذلك متباعدين الي حد ما
 فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية
 بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الي خلاف
 التوالي متقاربين منها حتي يقارباها راجعين مقاربة
 ثانية ثم يغربان ايم يصيران غربيين عنها فيغربان حينئذ
 قبلها لا بعدها ويطلعان قبلها متباعدين في التزييد عنها
 الي حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الي سمت الاستقامة
 حتي يقارباها في الاستقامة فعلم بذلك ان مركز تدويرها
 خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدها عنها شرقا او غربا
 انما هو مركه تدويرها فقط قال في شرح المقاصد ولعطا
 ممثل في ثخنه خارج مركزه يسمى مديرا في ثخنه خارج
 مركز هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة
 الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير
 فيه الكوكب والبواقي رجوعها في مقابلة للشمس وتختلف

مرد

بعد الصباحي والمساوي عن الشمس وما هو الاقرب تدويرها
 من الارض وبعده فحامله خارج مركز يعني ان البواقي
 من المتغيرة وهي العلوية رجوعها في واسطه انما يكون
 وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ كما ان
 او اسطاسقامتها انما يكون في مقابلة الشمس اياها
 وهي حينئذ في الذروة والكواكب الخمسة يختلف بعدها
 الصباحي والمساوي عن الشمس ولا يتصور ذلك الا بتدويرها
 تدويرها من الارض تارة وبعده عنها اخرى فاذا تدويرها
 حامل تدويرها فلك خارج المركز وذلك لعطارد في الجوز
 والجدي اعظم فهو حينئذ اقرب الى الارض يعني ان البعد
 الصباحي والمساوي عن الشمس الذي غايته نصف قطر
 التدوير يكون لعطارد في افر الجوز واول الجدي اعظم
 مما له في سواهما اي نصف قطر تدويره فيها اعظم منه
 في ساير اجزاء البروج فتدويره حينئذ اقرب الى الارض
 فهو من هذين الموضعين في الحضيض من حامله
 فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حامله
 مرتين والاوج مقابلة فالاوج متمرك الى المغرب فيقابل
 في الميزان والحمل والمركز له هو المدبر وهو في الحمل
 اعظم منه في الميزان فالمدبر خارج مركز اي فالاوج
 اذا متمرك على خلاف التوالي الى المغرب فيقابل الاوج
 مركز التدوير في الميزان وفي الحمل فمركز الحامل له متمرك

تدويره

يحركه الى خلاف التوالي ويسمي ذلك المحرك المدبر لادارته
 مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الصباحي والمساوي
 اعظم منه والصواب اصغر منه في الحمل فتدوير عطارد
 في الحمل اقرب الى الارض منه في الميزان فعلم ان المدبر
 خارج مركز وان اوجه في الميزان فهناك يجتمع الاوجان
 ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل
 فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدبر
 فلا يكون نصف قطره في ذلك الصفر **ويختلف بعد**
الشمس في الاعتدالين بالدهور عن الثوابت في متمركه
 يعني ان بعد الشمس وهي في الاعتدالين يختلف عن
 الثوابت ويعلم هذا الاختلاف اذا رصدنا كسوفها وهي
 فيها يظهر ذلك في الدهور الطويلة فالثوابت متمركه
 بطيئة جدا **والاوجات تتوافقها اما للاتحاد المحرك او التوالي**
 يعني ان الاوجات تدويرها ما عدا اوج القمر واوج حامل
 عطارد تتوافق الثوابت في تلك الحركة تدويرها اوجها
 فذلك التوافق اما للاتحاد المحرك وهو كثر الثوابت
 مثلا واما لتوافق المحركات المتعددة في الحركة جهة وكما
 كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هي المثلثات **وعرض**
نزهة شمالي ابد وعطارد جنوبي كان النصفين يتبادلا
ولكل من قطريهما المار بالذروة والحضيض وبالبعدين
الاوسط عرضا اخر يعني ان عرض مركز تدوير الزهرة

فق

شمالا ابدأ عرض مركز تدوير عطارد جنوبا ابدأ كان النصف
من مداره مركز تدويرها يتبادلان في جهتي الشمال
والجنوب فاذا كان مركز تدوير الزهرة على الرأس كان مداره
منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الرأس
ومصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذي يترك
عليه ذلك النصف شمالا عن المنطقة والنصف الاخر
جنوبيا عنها ويتبع مدار عنها شيئا الى ان يصل الى
مركز تدويرها الى غاية العرض وهي منتصف ما بين
العقدتين ثم يقرب مدارها منها شيئا حتى ينطبق عليها
ومركز تدويرها في الذنب ثم يصير في النصف الاخر الذي
كان جنوبيا وقد صار هو الان شمالا وصار النصف الاخر
الذي قد ترك عليه في الشمال جنوبيا ويتبع مدار
عنها في الجانبين الى غاية ما هي منتصف هذا النصف ثم
يتقارب اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة
وهكذا دائما فيكون مركز تدويرها دائما اما على المنطقة
واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك
فيكون الانطبق في الذنب ويتجاوزه الى النصف الجنوبي
متباعدًا ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الاخر
الذي كان شمالا وقد صار الان جنوبيا فمركز تدويره
دائما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها ولكل من
قطريها المار بالذروة والمضيض وبالبعدين الاوسطين

اخر

اخر يعني ان للزهرة وعطارد عرضيا احرى فان القطر من
تدويرها المار بالذروة والمضيض ينطبق تارة على مدار
مركز تدويرها فان انطبق ذلك القطر انما هو عليه في
منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في
العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة
البروج المتطابقين وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين
من تدويرها المقاطع للقطر المار بالذروة والمضيض
منه له ايضا ميل يقتضي عرضا واعترفوا انها لا تتغير
وبانه يبطل هيئة القمر بما ذكروته مركز العالم وتشابه
حركته عنده

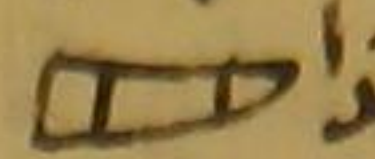
وان عروضها لم يتصور مبداهها يعني انهم تغيروا في سبب
مبداه هذه الاختلافات وهي العروض كما اعتقدوا ان
حركة الافلاك يجب ان تكون دورية متشابهة ثم
الحركات قد تكون لنطاقات تتحرك بنفسها او باعتمادها
الكوكب عليها

والارادية قد تختلف كثيرا وانه فرع عدم الخرق يعني ان

حركة الافلاك اذا جعلناها ارادية علي رايهم لم يمتنع ان تختلف
 تلك الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب علي الافلاك من ارادة
 جزئية لا بد منها في تلك الحركات كما علم من انه لا يكفي في
 الحركة الجزئية التعقل الكلي **وعندنا الكل المختار** اي والحق
 عند الاشاعرة اعادة ذلك كله الي القادر المختار ليجرم
 من هذه الاشكال وامثالها **والكواكب شفاقة مضية**
الا القمر فانه كمدنوره من الشمس لاختلافه بالقرابة البعد
 منها يعني ان الكواكب كلها شفاقة لالون لها مضية بذواتها
 الا القمر فانه كمدني نفسه وليس منير ابدا بل نوره
 من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قرابه وبعد
 منها فاذا سامت الشمس كان المضي منه مقابلا لها دونها
 فلم نره ثم نراه كالهلال ويتزايد الي ان يقابلها فيصير الوجه
 المضي اليها فنراه بدرا ويتناقص الي ان ينحرف **يعني ان**
 القمر كما كان يستضي من الشمس فنصفه المقابل لها ابد
 مضي ونصفه الاخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان
 القمر مقارنا لها كان وجهه المضي اليها دونها فلا نري له
 ضوا اصلا وكانت هيند دايرة الروية وهي الدايرة
 الفاصلة بين المري وغير المري منه منطبقه على دايرة
 الضو وهي الدايرة الفاصلة بين المضي والمظلم منه
 ونفرض دايرة الروية ثابتة ونقول دايرة الضو تزول
 بزوال القمر عن مقارنته للشمس فبعد الانقراض بينهما نري

قوسا

قوسا من الوجه المضي وهو الهلاك ولا يزال يكثر بالبعد
 عن الشمس حتي يصير الوجه المضي بتمامه اليها وتنطبق
 الدايرتان مرة اخرى فنراه بدرا كما ملائم يتقارب النيران
 من الجانب الاخر فتقاطع الدايرتان مرة اخرى وينصرف
 عنها شي من المضي ثم نري شكلا هلاليا ثم يخفي بالكلية
 وهو الخفاق وقد يكون بقرب العقدين الارض بينهما **و**
اصفر من الشمس فيقع ظلها ممزوطا فان لم يكن له عرض
 الخسف كله وان كان بقدر مجموع نصف قطرهما فلا والا
 فبعضه اي قد يكون القمر مقابلا للشمس بقرب العقدين
 فتكون الارض هيند واقعة بينه وبين الشمس فتمنع
 الارض ضوها عنه فيري كمدالما هو لونه الاصلي ولان
 جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع ظل الارض
 ممزوطا قاعدته دايرة صغيرة علي الارض ورأسه علي
 العقدين ممحاذاة جز من اجزاء فلك البروج مقابل
 لجز منه حلت فيه الشمس فان لم يكن للقمر عرض حال
 المقابلة الخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ
 الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ويمكث فيه
 زمانا وان كان له عرض كان ذلك العرض بقدر نصف
 قطر صفحة القمر ونصف قطر دايرة الظل وهي الدايرة
 المماسة علي ممزوط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي
 يري كدايرة خايرها الي ان يقطع الممزوط لم يخسف القمر

حينئذ بل ما من الظلم من خارج كعدبتي دايرتين وان
كان العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف
بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين **وعند الاجتماع ان**
لم يكن عرض خسفها بقدر صفحتها اي وعند اجتماع القمر
بالشمس في النهار اجتماعا مرييا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر
عرض مريي خسف القمر الشمس لوقوعه على الخط الخارج
من ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر
الكمدي في وجه الشمس ويكون الكسوف بقدر صفحة القمر
فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها لانه اقرب اليها
فيوتر قطره الزاوية التي تؤثرها الشمس هكذا 
فتحتجب به عنا وربما بقي دائرة نور عند قمرها وبعده
وان كان اقل من نصف القطرين فبعضها والا فلا يبطل
قوله ابن الهيثم القمر نفسه مضي ويدور على نفسه مع
فلكه اي وربما تكون الشمس وقت الكسوف في حضيضها
فلقربها منا ترى الكبر ويكون القمر حينئذ في اوجبه فليبعد
عنا يري اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها
حلقة نور محيطه به وان كان للقمر عرض مريي فان كان
ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها واخرى
ان كان اكثر منها ويكسفها ان كان اقل منها بقدر ذلك
واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه
يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضي نصفها

دون

دون بعض نصفه وان تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة
مساوية لحركة فللكا فان كان نصفه المضي اليها فبدراد
المظلم فمماق وفيما بينهما يختلف وهذا الاحتمال يقتضي ان
لا ينخسف اصلا فهو باطل الا ان يوجه بشي اخر كان يكون
سبب اخر يكون كوكبا كمد تحت فللك القمر فيخسف به في
بعضه استقبالاته **والعناصر اربعة خفيف مطلق يطلب**
المحيط وهو النار حارة بالمس يا بسطة لا فانيها الرطوبات
وتشكّلها بسهولة التركيب وتشايح الفلك كالشرب يعني
ان العناصر علي مذهب المتأخرين من الحكماء اربعة
اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحيان
وهي النار وهي حارة بالمس حرارة شديدة في الغاية
ويا بسطة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقبة
لها واما تشكّلها بسهولة فهو باعتبار ما عندنا من النيران
وهي مغلوقة بالهواء مركبة معه واما النار البسيطة
التي عند المحيط فليست كذلك فلا ينافي هذا ما تقدم
من تفسير اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها لها

ومضاف وهو الهواء بارطوب هذا القسم الثاني وهو
خفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق
الاخرى وهذا الاقتضا هو خفته المضافة الي العناصر

الاخرين وان كان ثقيلًا بالنسبة الى النار وهدا وهو هوا
 وهو هار رطب لو غلي وطبعه لاص منه بالكيهيتين ه
 واما ما يعرض للهواء من البرد فانما هو بمجاورة الارض
 والماء **وثقيل مطلق يطلب المركز وهو الارض باردة يابسة**
طبعاً اي والقسم الثالث ثقيل مطلق يقتضي انطباق
مركز ثقله على مركز العالم وهو الارض باردة يابسة
بشهادة الحس ومضاف وهو الماء بارد رطب وطبيعته
الجمود لبرده لكن الشمس تذيبه اي والرابع ثقيل مضاً
 يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهذا
 هو ثقله المضاف الى العنصرين الاخرين وان كان خفيفاً
 بالنسبة اليها الارض وهدا

والارض كرية اما في الطول فلناخر طلوع الشمس على البلاد
 القريبة علم باختلاف وقت خسوف بعينه من الليل فيها
 يعني ان الارض عند الحكماء كرية اما في الطول وهو ما
 بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض
 او التي لا عرض لها كلما كانت الى الغرب كان طلوع الشمس
 وسائر الكواكب عليها متاخراً بنسبة واحدة وكذا الحال في
 الغروب ولا يعقل ذلك الا في الكرة وعلم ذلك برصد

خسوف

خسوف بعينه في وقت من الليل فوجد في بلاد مغربية
 قبله في بلاد شرقية واما في العرض فلان ارتفاع قطب كل
 جانب للسالك فيه وظهور كوكبه بخلاف العكس وفيما
 بينهما هما اي واما فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك
 في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعاً عليه
 ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مخفية عنه
 وتخفي عنه الجنوبية والسالك في الجنوب بالعكس من
 ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فليترك
 الامر بين فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم
 عليه الطلوع بمقدار قريبه من المشرق ويزداد ارتفاع
 القطب عليه بمقدار وعوله في الشمال وقس عليه حال
 السالك فيما بين المغرب والشمال والسالك في سمتين
 المقابلتين لهما وكذا الماء اذا سافر في البحر يري راس الجبل
 قبل اسفله واذ يعود المرمي كرا ويمثله يعني ان الماء
 ايضا كروي لان السائر في البحر يري راس الجبل قبل اسفله
 شياً فشيئاً ولان الماء المرمي الى فوق يعود كرا وكذا الماء
 المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تشكل بشكل
 الكرة قوله ويمثله اي ويخرج ايضا بمثل ما تقدم في
 الارض من تقدم طلوع الكوكب وظهور القطب والكوكب
 واختفايه وهي في الوسط ولا قدر لها عند الفلك ه
 لتساوي قدر الكواكب والظاهر والخفي منه في الجوانب

يعني ان الارض في وسط الكواكب اي مركزها منطبق على
مركز العالم وليس لها قدر محسوس عند الافلاك ولذلك كان
الظاهر والخفي من الفلك متساويين لا القراذلهما مختلفان
منظر يتقاطع خطين خارجيين من مركزها والبصرة والثاني
اقرب الي الافق فيزادها بطلا وينقص صا يعني ان
ما تقدم انما هو بالنسبة الي غير فلك القمر وما فلك القمر
فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك
يختلف من الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة
الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي
للشمس في تلك الدائرة وهي ما ينتهي اليه الخط الخارج من
مركز الارض ما را بمرکز القمر غير الموضع المرئي له فيها وهو
ما ينتهي اليه الخط الخارج من البصرة ما را بمرکز وهذا
الخارج من البصرة منتهاه اقرب الي الافق دائما فوضعه
الحقيقي فوق المرئي ابدأ فاذا اعتبر القمر باطلا والصواب
ان يقال صا عدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط
سماء الرؤية كان الطول المرئي زائدا على ما نزل والصحيح
ان يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي
يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما
صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون
الحاصل بالزيادة الطول المرئي او ينقص ذلك القدر من
الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي

واذا

واذا اعتبر صاعدا بل نازل بان يكون في الربع الغربي كان الامر
بالعكس ساكنة وقيل هاوية ابدأ وقيل دائرة الي المشرق
فيتميز الحركة اليومية كراكب السفينة يراها ساكنة والسطح
متمركا يعني ان الارض ساكنة وقيل هاوية اي متمركة الي
اسفل ابدأ بما في طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط
وقيل انها تدور متمركة على مركز نفسها من المغرب الي
المشرق خلافا للحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة
اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما تتميل بسبب
حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك دون اجزا الارض
فيظن ان الارض ساكنة والمتحرك هو الفلك بل ليس ثم فلك
اطلس وذلك كراكب السفينة فانها يراها ساكنة والسطح متمركا
وكذا القمر سايرا الي الغيم حيث يسير الغيم اليه ولا يدفعه مروج
السموم وعود العجم الي مكانه كشايعة الهواء اي ولا يدفع ما
ذكر من تحركها على الاستدارة ان السهم اذا رمي الي جهة
حركة الارض وهي الشرق لا يسبق موضعه الذي رمي منه
بل تسبقه الارض لانه الارض على ذلك التقدير تقطع في
ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا
يتصور في السم وغيره من المتركات السفلية حركة بهذه
السرعة فيجب تخلفها عن الارض واذا رمي السهم الي خلاف
جهة حركتها مر عن الموضع الذي رمي منه وتجاوزه بقدر
حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطلا استوار المسافة

التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة وايضا فان الجري
 الي فوق فيعود الي موضعه الذي رمي منه راجعا بخط
 مستقيم ولو كانت الارض متمركزة الي المشرق لكان الجري ينزل
 من مكانه الي جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك
 الزمان الذي وقعت فيه حركة الجري صاعدا وهابطا والوجه
 ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء المتصل بها في الحركة كما
 يقولون بمشايعه النار للفلك فلا يلزم شي من ذلك فان
 السهم حينئذ يترك الحركة الارض تبعاً للهواء التابع لها فلا
 يتجاوز موضع الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة
 نفسه فيتساوي المسافتان وكذلك الجري يترك حركتها فلا
 يتجاوز موضع بان ينزل راجعا اليه **ومع ذلك ان فيها ميلا**
مستقيما فيمتنع المستديرا اي ومعدتهم في بيان ما تقدم
 وهو الوجه الثالث ان الارض فيها ميلا مستقيما بالطبع
 فلا يكون فيها ميلا مستديرا فلا تكون متمركزة علي
 الاستدارة حركة طبيعية وهو مبني علي ان ما لا ميل له
 اصلا لا يترك قسرا وقد عرف ضعفه في مباحث الخلا ومنع
 وجود ذلك المبدأ فيها **وما يوازي المعدل منها خط الاستواء**
ويقطع الافق المعدل مطلقا والمدارات اليومية فيه
بنصفين فيتساوي الليل والنهار يعني ان ما يوازي من
 الارض معدل النهار يسمى خط الاستواء والافق يقطع
 المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين فيكون

الليل

الليل والنهار هناك سواء في جميع السنة وفي غير مختلفين
واعظمها ما يلي القطب الظاهر فالشمس في اي جانب
كانت فنهارهم اطول اي وفي غير ذلك الموضع الذي هو
 تحت المعدل يقطع الافق المعدل بنصفين مختلفين
 اعظمها الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخنفي
 الذي يكون في جهة القطب الخنفي فالشمس في اي
 جانب كانت من جانبي الشمال والمجنوب كان نهار الذي
 في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي
 الجانب الاخر بالعكس **وهي تسامت فيه وفي المواضع التي**
بين المنطقتين في الذروة مرتين فلم ثمانية فصول
 اي والشمس تسامت راس اهل البلاد التي هي على خط
 الاستواء مرتين في السنة عند كونها في الاعتدالين
 فلم صيفان مبداهما الاعتدالان ويكون غاية بعد
 راسهم عن الشمس عند كونها علي الانقلابين فلم شتان
 مبداهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين
 كل صيف وشتاء خريف فلم ثمانية فصول كل فصل
 منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي بين خط
 الاستواء ومدار الانقلابين الا ان الفصول لا تكون متساوية
 في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد
 الانقلابين فيكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول
 ويطول صيفهم **وفي التي تحت الانقلابين دفعة اي وفي**

وية

المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤسهم في السنة مرة واحدة وتكون فصولهم اربعة متساوية **لا في غيرها** اي لا فيما جاوز ذلك فاما لا تسامت رؤسهم بل تقرب منها في احد الانقلابين وتبعد عنها في الاخر وفصولهم تلك الاربعة **وفي التي المدار الصيفي ابدى الظهور لا تقرب دورة يومية** اي وفي التي المدار الصيفي ابدى الظهور فيها لا تقرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهذه الدورة عند الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدى الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول وفي التي تسامت قطب البروج تنطبق المنطقة على الافق فاذا غربت ارتفع نصفها الشرقي والخط الغربي **دفعه** اي وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الراس تنطبق المنطقة على الافق اذ يتحد حينئذ قطبها وقطب الافق فاذا مال قطب البروج الى اليمين خطا لم يحو المغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقي والخط عنه النصف الغربي **دفعه** واحدة وفيما بينهما والقطب يكون قوس ابدى الظهور واخر ابدى الخفاء وبينهما قوسان يطلع احدهما مستويا ويغرب معوجا والاخر بالعكس اي وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة ولا تصل الى قطب العالم يكون قوس من

المنطقة

المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدى الظهور وقوس اخرى ابدى الخفاء وبينهما من الجانبين قوسان اخرين يتوسطهما الاعتدالان احدهما تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي يطلع او ايلد البروج قبل او اخرها على الاتقا وتغرب او اخرها قبل او ايلها على الاعوجاج والقوس الاخرى على العكس اي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة **وفي التي تسامت قطب العالم محوره قائم على الافق** اي وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس ينطبق المعدل على الافق لا تما د قطبيهما وتكون محور المعدل قائما على سطح الافق هناك تكون الحركة اليومية فيه رهوية كما قال والمعدل يدور حوله رهويا ويظهر نصف المنطقة فقط فالسنة يوم وليلة اي ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الافق دائما والنصف الاخر منها تحتها دائما ولا يكون هناك للكواكب ولا شي من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فتكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهارا ومدة قطعها البرج الخفي ليل وهاتان المدةان متفاوتتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر **والصبح لكرة النهار يقبل نور الشمس** يعني

مة

ان سبب الصبح كره البخار تكيف بالصور لانها تقبل نور الشمس
 كما في مباحث المبصرات **والشفق مثلهم** اي لكنه عكسه
 فاوله كافر الصبح واخره كاوله **وهمرته لتكاثره في الافق**
 يعني ان الممر التي توجد في اول الشفق واخر الصبح انما
 هي لتكاثر البخار في الافق وزيادة حكمه بالنسبة الى
 الباصرة **وفي الارض وهاديسيل الماء اليها طبعا فيكشف**
التلال معاشا للنبات والحيوان عناية من الله يعني انه
 في الارض وهاديسيل الماء اليها بالطبع
 فيكشف التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط
 البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن ان يعيش الا
 باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض
 ولم يذكر له سبب العناية الله تعالى والحيوانات والنبات
 اذ لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك وهو مرجوع الى الفاعل
 المختار **والمرشد يد بعقد الطين اللزج هجرا والسيول**
والرياح تنخر الرخوة فيمصل الجبل فمحدثها ومقعر الهواء
والماء غير كريب اي قالوا في سبب تكون الجبال ان المرشد يد
 بعقد الطين اللزج هجرا ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار
 وتواتر الرياح العواصف تنخر الاجزاء الرخوة فيظهر الجبل
 قليلا قليلا حتي يصير جبلا شامخا **والاربعة تقبل الكون**
والفساد والانتقال كالارض ماء بالحل وعكسه في مواضع
 يعني ان العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي تخلق

صورة

صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصر
 اخر وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربع الى الاخر
 الذي هو واحد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات باثني
 عشرة لكن بعضها ينقلب الي بعض اخر بلا وسط وهو كل
 عنصر يشارك عنصر اخر في كيفية واحدة وبخالف في كيفية
 اخرى فهما فينقلب الارض والماء كل منهما الى الاخر ابتداء
 لا شرا كهما في البرد وانما اختلفا في السيولة وذلك كما يجعل
 بعض اهل الجبل من طلاب الاكسيرا الاحجار مياها سائلة
 فانهم يتخذون مياها هادة وتخلون فيها اجسادا صلبة
 حجرية حتي يصير مياها جارية وينقلب في بعض المواضع
 الماء حجر اصليا كعين سينكوه وهي قرية من بلدة مراغة
 وماوها ينقلب حجر رخاما **والماء هوار بالشمس وعكسه**
في ظاهر كوز في الجبل حيث لا يلاقيه اي ويصير الماء هوا
 بالشمس كالتيان المبلولة المطروحة في الشمس ويصير
 الهواء ماء بالتبريد كفي ظاهر كوز لا مسام له يوضع في
 الجرف فانه يحدث علي ظاهره حيث لا يلاقيه الجبل قطرات
 من الماء والهواء نار او عكسه في كير الحدادين فهو لاه
 مشتركة واختلاف الوضع من الفلك يعدها للصور والكيفيات
 اي ويصير الهواء نار في كير الحدادين بالالجام في النقيض
 مع سد المنافذ ثم تنطفئ النار فتصير هوا وهذا كله يدل
 علي ان هيولي العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينهما

بيان
 صراغة

وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما يُعَدُّها للصور المختلفة
التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات
الاربعة المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة
الي الفلك وكل ما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما
كان ابعد كان ابرد واكثف وهذه هي الاركان اذ **تخلص**
من القرع والانسيف ماء وارضاء وهواء واجتماعها الحرارة
قطعا اي وهذه العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب
منها المركبات فاننا اذا جعلنا مركبا من القرع والانسيف
انفصل عنه اجزاء مائة واجزاء ارضية فدل ذلك على
ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين
ففرقتما الحرارة ولا شك ان في ذلك المركب اجزاء هوائية
بها تخلل الاجزاء المائية والارضية التي فيه والا كان
ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل
بالترقيق من العنصرين مجتمعا اذا لم يعضه الي بعض
كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه
ولا شك ان هذه الاركان مختلفة بالطبع يطلب كل منها
هيزه الطبيعي وذلك يوجب التفرق في المركب وعدم بقائه
فلا بد فيه من جامع يفيد طينما ونضجا يوجب حصول
مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو
الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه
وطبقاتها سبعة ارضية فطينية فترابية فبخارية فمهريرية

فهوائية

فهوائية نارية فخرية يعني ان طبقات العناصر سبع اعلاها
الطبقة النارية الصرفة ومجدها ما لم تفر فلك القمر وتحتها
نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية ويكون
فيها الكواكب ذوات الازناب والنياركة وما يشبهها ثم الطبقة
الزهرية وهي الهواء الصرف والمشهور انها منشأ السحب
والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا ثم البخارية
وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية
وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم الطينية وهي ارضية
مع مائة ثم الارضية الصرفة القريبة من المركز ولم يعد
الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفي
طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء
والمركبات الكثر هاله مزاج يعني ان الكثر المركبات له مزاج مما
له نفس نباتية او حيوانية وما لا نفس له وهو المعدني
وهو كيفية متشابهة تحدث عن تفاعل عناصر متصرفة
الاجزاء تكسر سورة كل كيفية الاخر وهي غير الصورة هـ
لا اشتداد يعني ان المزاج كيفية متشابهة والمراد بهذا
التشابه ان تكون اجزاء العنصر البارد موافقة في
الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت تحدث عن العناصر
المختلفة الكيفية اذا تصرفت اجزاها جدا واختلطت
اختلاطا تاما حتي حصل التماس التام بين اجزاها فتفعل
صورة كل منها في مادة الاخر فتكسر من سورة كيفية

المضادة لكيفية تها هي ينقص البارد من كل العنصر الحار
فتزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار
وتحصل له كيفية مرقلة فتصير كيفية متوسطة في المزاج
وهي غير الصورة لان الصورة الحالة في الجسم تفعل اولاً
في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يحاورها
فالمجاورة شرط للتفاعل والمزاج ناشئ عن التفاعل قوله
للاشتداد اي لا اشتداد التفاعل الذي كان بالمماس
التي هي الفاية في المجاورة بخلاف التفاعل دون ماسة
في المجاورة والمماسية انما تكون بالسطح وكلما كانت السطوح
التركانت المماسية بها تكثر السطوح انما هو بحسب
تصغر الاجزاء ومنه معتدل حقيقي اي على حاف السطح
ولا يوجد فالمراد ما يغلب عليه الواجب اي ومن المزاج
معتدل حقيقي وهو كيفية عديمة الميل الى الطرفين
المتضادين كانه على حاف الوسط بينهما قالوا ولا
يوجد في الخارج اذا جزاه متساوية في الميل الى
احيازها متقاومة فلا يقرب بعضها بعضاً على الاجتماع
لا متناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة
بعضاً اخر منها وطباً يعهد ادعية الى الافتراق فيحصل الافتراق
قبل حصول الفعل والاتصال فانه حادث يستدعي مدة
فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة
قالوا وما ليس معتدلاً حقيقياً ان غلب عليه من الاجزاء

في

في الكمية ومن الكيفيات في الشدة ما يجب له ويليق به
في خواصه واثاره كالمزاج الفالفة في الاسد لشجاعته
والبرودة في الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب
وهو موجود مشتق من العدل في القسمة لا من
التعادل بمعنى التساوي **ويعتبر في النوع والصنف**
والشخص والعصوكل بالنسبة الى الداخل والخارج يعني
ان المعتدل بالمعنيين يعتبر بالنسبة الى امور اربعة النوع
والصنف والشخص والعصو ويعتبر كل من هذه الاربعة
بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى فكل نوع
من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان توجد صورته
النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد لا بعد
والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلاً متواظفين
في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفي
افراط وتقريب اذا فرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله
النوعي بالنسبة الى الانواع الخارجية عنه وله ايضا مزاج
واقع فيما بين ذلك العرض هو التيق الامزجة به وبه يكون
حاله فيما خلق له اجود وذلك اعتداله بالنسبة الى ما
يدخل فيه من صنف او شخص **واعدل الانواع الانسان**
اتفقوا على ان اعتدل انواع المركبات اي اقربها الى الاعتدال
الحقيقي نوع الانسان **والاصناف سكان خط الاستواء**

وقيل الاقليم مع ان الاوضاع الارضية كالارتفاع والانخفاض
 ونسبة الجبل والبحر والترية والرياح وغيرها قد توجب غيره
 اي واعدل الاصناف سكان فسط الاستواء وهو قوله ابن
 سينا لتساوي الليل والنهار هم ابدًا فتكسر كل من الكيفيتين
 بالآخرى اذ المقتضى اسباب ارضية هناك مضادة كالجبال
 والبحار وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا
 نرى اهلهم احسن العوائا وطول قدودا واجودا اذ هاتان
 واكرم اخلاقا وكل ذلك يتبع المزاج فيكون مزاجهم اعدل
 لكن الاوضاع الارضية قد تقتضي غير ذلك فان المنخفض من
 الارض اقرب من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح
 والجيد قد يعين الشعاع بعكسه وقد يمنعه وقد يعكس الريح
 وقد يمنعه والبر يربط وقد يسيئ لصقل التربة وانعكاس الاشعة
 منه وقد يبرد اذا كان شماليا والترية فقد تسخن السخنة
 والكبريتية والراحيية والرياح تختلف الي غير ذلك من اوضاع
 في طالع البقعة واوضاع هادئة في كل وقت ثم لا مانع من
 ان يقتضي بعض هذه الامور اعتدال غير فسط الاستواء
 والاقليم الرابع وغيره حار وبارد ورطب وبابس وهار رطب
 وهار بابس وبارد رطب وبارد بابس اي وغير المعتدل ينقسم
 الي هذه وهو ظاهر وهي باختلافها تعدل للصورة اي وهذه
 الامزجة معدة للصورة على اختلافها

فمالا نفس له المعادن فمنظرها الاجساد السبعة وهي من
 الزئبق والكبريت الكائنين من الامحرة والادخنة اي فمالا
 لانفس له من المركبات المزاجية هو المعادن وتنقسم الي
 منطرقه اي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق
 وغير منطرقه لا تقبل ذلك فاما منطرقه الاجساد السبعة
 الذهب والفضة والرصاص والاشرب والحديد والنحاس
 والخامصيني وهي متكونة من اختلاط الزئبق والكبريت
 المتكويين من الامحرة والادخنة فان الزئبق بخارية
 اي مائية صافية جدا فلطها دخانية كبريتية لطيفة
 مخالطة شديدة بحيث لا يتفصل منه سطح الا ويفشاه
 من تلك السيوسه شي والكبريت دخانية تخمرها بخارية
 تخمر شديدا بالحر حتى يمتد فيها دهنية ثم انفقدت بالبرد
 وهما اما صافيان ويتم الطبع والكبريت ابيض والفضة
 او اغمر فيه قوة صباغة فالذهب اي والكبريت والزئبق
 ان كانا صافيين وتم انطباع الزئبق بالكبريت فان كان
 الكبريت مع صفايه ونقاياه ابيض فالخامصين والفضة وان
 كان اغمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فالخامصين
 الذهب وان عقدته البرد قبل فاما خامصيني او الكبريت ردي
 مرق فالنحاس او غير هيدري المخالطة والرصاص واما رديا
 وقوي التركيب فالحديد اولا فالاسرب اي وان عقد هذا
 الكبريت الامر الذي فيه قوة صباغة البرد قبل تمام الطبع

فهو الخارصيني وان كان الزئبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو
النحاس وان كان الزئبق النقي والكبريت الردي غير جيدي
المخالطة فالرصاص وان كانا معارديين فان قوتي التركيب
بينهما والالتيام فهو الحديد وان لم يقو التركيب بينهما مع
رداتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وغير
منظرها للين كالزئبق **اولا** ويخل بالطوبة كالملح **اولا**
كالزئبق اي وغير المنطوقة من المعادن اما ان يكون معد
انظر افعال اللين وفطر الرطوبة كالزئبق **اولا** وحسب اذا ما
يخل بالطوبة كالاملاح والزجاجات **اولا** يخل كالطلو
والزئبق وماله نفس وهي كمال اول الجسم طبيعي **الي من**
حيث يتغذي وينمو ويحس ويتمرك بالارادة او يعقل
الكليات ويستتبط بالراي اي وماله نفس من المركبات
المزاجية ثلاثة فهي اي النفس كمال اول الجسم طبيعي من
حيث يتغذي وينمو فخرج بالاول الكمال الثاني كالعلم
والقدرة وبالجسم كمال المجردات وبالطبيعي الصناعات
كالسرير والكرسي وبالمالي صور العناصر والمعدنية وهذه
النفس هي النباتية او كمال اول الجسم طبيعي **الي من** حيث
ما يحس ويتمرك بالارادة وهي النفس الحيوانية او كمال
اول الجسم طبيعي **الي من** حيث يعقل الكليات ويستتبط
بالراي وهذه هي النفس الانسانية كما يقول ذلك **فالاولي**
النباتية وقواها الطبيعية وتحتاج اليها في البقاء اي النفس

الاولي

112
الاولي النباتية وقواها تسمى الطبيعية وتحتاج اليها البقاء
الشخص وتكمله في ذاته **اما الشخص** فالغاذية تشبه
الغذاء **بالمغذي** والنامية تزيد في الاقطار تناسب طبيع
الي غاية لا كالمسمن اي وهذا البقاء اما للشخص والقوة
المحتاج اليها لبقائه الغاذية التي تشبه الغذاء **بالمغذي**
اي تحيد جسم اخر الي مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا
كما يخل عنه والنامية تدافع الغذايين الاخر اقتطع
اليها فزيد في الاقطار الثلاثة بسبب تغذيتها طبيعة
ذلك الشخص الذي له تلك القوة الي غاية ما هي غاية
الشؤون ذلك الشخص كالورم والبسم فليس على
النسبة الطبيعية **واما للنوع** فالمولدة تفصل من الغذاء
مادة المثل والمصورة تغيدها في الرحم الصور والقوى
اي واما البقاء النوعي فقط فالمولدة تفصل من الغذاء
بعد الحظم الاخير ما يصلح ان يكون مادة مثل ذلك الشخص
والمصورة وهي في الرحم خاصة تغيد تلك الاجز المتماثلة
الحقيقة والاستعداد التي في المني الصور والقوى
والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل بعدما
كانت مثلا بالقوة **والاربعة** تخدمها اربع الجاذبة تجذب
المحتاج اليه اذ قد يزدرد المنكوس وبلا اختيار وتخرج
المخلو بالغير اخر اي وتخدم هذه الاربعة قوى اربع قوى
اخرى اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من

الغذاء وليست حركة الغذاء من الفم الى المعدة طبيعية والا
 لا تمنع تحركه الى جهة العلوي والتالي باطل اذ قد يزدري
 يتبع المنتكس الغذاء ابتلاعاتها وما وحسيند تكون حركته
 الى علوي ولا ارادة فاما من الغذاء فاذا لا شعور له واما
 من المغتذي فاذا قد ينقلب الغذاء من الفم الى المعدة
 عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذي بل قد
 يريد الانسان منعه ليضعفه فيغلبه الغذاء وينجلب
 الى داخل ومثي تغذي الانسان غذاء ثم تناول بعده
 شيئا حلوا واستعمل القوي وجدا فخر ما يخرج بالقي الخلو
 وليس ذلك الا لجذب المعدة للحلو الى قعرها بواسطة
 محتني اياه طبعا **والهاضمة تعد الغذاء للجزئية** اي وثانيها
 الهاضمة وهي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من
 العضو فهو غير الفاذية **ومراتبه اربع** ففي المعدة يصير
كيلوسا كما **الكشك الثخين** ويتبدى في الفم لا اتصال
السطحيين فتتبع **المنطقة المصنوعة** الدم **دون المطبوخة**
 يعني ان مراتب اهم اربع الاولى في المعدة بان تجعل
 الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء **الكشك الثخين** في بياضه
 وقوامه وهذه المرتبة تتبدى في الفم لا اتصال سطحيه
 بسطح المعدة حتي كانها سطح واحد على طريقة سطح
 الباطن من القرع الذي له عتق طويل ورأس مدور
 ولذلك تفعل **المنطقة المصنوعة** في انضاج الدما ميل

مالا تفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة والمخلوطة بالريق
 فدل ذلك على استمالة كيميائها بالمضغ وفي **الكبد كيموسا**
وهي الاغلاط الاربعة **ومثوته الصفراء** **وعكرة السوداء**
وعزها **نضجه الدم** **ونيه البلغم** اي والمرتبة الثانية
 من الكبد فان الغذاء اذا اندفع كثيفه الى الامعاء
 للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومن تلك الامعاء الى
 الكبد بطريق ما سار يقاوه هي عروق دقاق صلبة
 صيعة ثجاويها فينطج في الكبد انطباها تاما ويصير
 كيموسا وتتميز الاغلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها
 عن بعض فاما كات من اجزائه لطيفا فيه حرارة ويس
 يتجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق ولحقة ما يتجاوز
 نضجه يعلو سايرا لاجزاء الغذاء كالرغوة وفي الصفراء
 والاجزاء الكثيفة التي فيها برودة ويس اما لطيفها
 اولسدة اهتراقها وضيرورتها الى طبيعة الرماد ترسب
 في الاجزاء الغذائية كالعروهي السوداء وفيها حموضة
 وما بين يقي بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو
 الدم وهو مايل الى الحلاوة ومنه ما هو فنج اي شئ لم
 ينطج انطباها تاما وهو البلغم وفيه حلاوة **ومنها غير**
طبيعية في نفسها **او لمخالط** يعني ان هذه الاربعة منها ما هو
 طبيعي ومنها ما هو غير طبيعي وغير الطبيعي اما لتفيد
 مزاجه في نفسه عن الا عند الواجب له الذي به يصلح

لان يصير جزء من الاعضاء واما المماثلة مما يلط اياه من
 اخلاط اقر غير طبيعية او رطوبة غريبة يتردد عليه من
 خارج وفي العروق تتميز الي ما يصلح لكل عضو اي والمرتبة
 الثالثة من الهضم في العروق فان الاخلاط الاربعة
 بعد تولدها في الكبد تنصب الي العروق النابت المحرب
 المسمى بالاجوف المقابل للعروق النابت من مقعر الحنجرة
 بالباب ثم تندفع في العروق المتشعبة من الاجوف مختلط
 بعضها ببعض وفيها يتميز ما يصلح غذا لكل عضو عضو
 فيصير مستقداً لان يجذبه جاذبة العضو وفي الاعضاء
 يتشبه بها الصاقا ولونا وقواما اي والمرتبة الرابعة في
 الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الي الجداول
 ثم منها الي السواق ثم الي الرواضع ثم الي العروق الليفية
 يرشح الغذاء من فوهات الليفية الشريفة علي الاعضاء
 وخصلة غذائية كل عضو لا غذائية المترسبة عليها الشبة
 به الصاقا وقد يخل به كفي الذبول ولونا وقد يخل به
 كفي البرص والبهق وفي القوام وقد يخل به كفي الاستسقاء
 اللثمي وكل فضل كالميني للرابع ولذلك يضعف قليله
 اكثر من كثير الدم يعني ان لكل مرتبة من مرات الهضم
 فضلا لا يصلح ان يصير جزء من المغذي فيحتاج الي دفعه
 كالميني للهضم الرابع ولكونه فضلا للهضم الاخير يضعف
 استغراق القليل منه ما لا يضعف مثل ذلك الاضعاف

استغراق

استغراق اضعافه من الدم او ساير الاخلاط واما هضم
 المعدة فله التفل الذي يندفع من طريق الامعاء وهم
 الكبد له البول وفي الطحال والمرارة وهضم العروق الرطوية
 المائية والعرق والابخرة **واما سكة للغذاء رثيا تفعل فيه**
الهاضمة والائرل طبعا اي والثالثة من الاربعة الخادمة
 هي الماسكة التي تمسك الغذاء رثيا تفعل فيه الهاضمة
 فعلها لان الجسم الجامع بين الرقة والثقلا كمشروبات
 والاحسا الرقيقة في المعدة علمي ما مروا مني في
 الرحم والاخلط في الاعضاء الذي من شأنه النزول
 لا ينزل وخلافه الغليظ الخفيف الذي من شأنه عدم
 النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن ينزل فعلمنا من
 اجل ذلك ان في كل واحدة من المعدة والرحم والاعضاء
 قوة ماسكة **والدافعة للفضل والمهيأ للعضو اليه**
 اي والرابعة من الخادمة هي الدافعة اما للفضل عن
 العضو فان الدم الوارد علي الاعضاء مخلوطا باخلاط
 الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلزمه ويدفع ما يتا فيه
 ولو لا دفعه اياه لم يخل عضو عن الاخلاط التي تفسده
 واما للغذاء المهيأ للعضو اليه فتعين بدفعه جاذبة
 العضو في جذب الغذاء **والثانية الحيوانية وقواها**
النفسانية اي والثانية مما تقدم في المركبات التي لها
 نفس هي القوة الحيوانية وقواها التي لا توجد في النبات

تسمى نفسانية منها **مدركة وهي المشاعر الخمس** أي من هذه
القوى القوة المدركة والمحركة والمدركة اما ظاهرة او باطنة
فالمدركة الظاهرة هي المشاعر الخمس أي الحواس وهي السمع
والبصر والذوق واللمس والشم فالبصر بانعكاس صورة المرئي
إلى المدركة وانطبعاها في جزء منها وهو زاوية مخروط
قاعدتها سطح المري يعني أن البصر على مذهب أرسطو
واتباعه من الطبيعيين يقع بانعكاس صورة المرئي بنقطة
الهواء الكثيف الذي لا لون له إلى الرطوبة الجليدية التي
في العين وانطبعاها في جزء منها وهذا الجزء زاوية مخروط
متوهم قاعدته سطح المري ورأسه عند الباصرة **فيري**
القريب أعظم أي فبسبب أن الابصار بالانطباع دون
خروج الشعاع يري القريب أعظم من البعيد مع تساويهما
في المقدار لأن الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المري
كلما قرب من النقطة التي خرج منها إليه خطان مستقيمان
محيطان بزاوية كان أقصر ساقا فاقترعا عند تلك النقطة
زاوية أعظم وكلما بعد عنها كان أطول ساقا فاقترعا عند
زاوية أصغر ولا يمتنع **شيخ الكبير في الصغير** هذا جواب عن
دليل النفاة للانطباع وهو ما ذكره جالينوس أن الجسم
لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فإذا كان الابصار
نفس الانطباع او مشروطا به لزم أن لا تبصر الا قدر نقطة
الناظر منا لكن تبصر نصف كرة العالم والجواب أنه لا يمتنع

موصول

بلغ مقابلة على
نسخة في مولف

موصول شيخ الكبير في الصغير إنما الممال حصول ذلك الشكل الكبير
بعضه في الصغير وينفذ في الشفاف مستقيما وفي مخالفة
الهواء منعطفا أي وينفذ الابصار في الجسم الشفاف
كالهواء مستقيما سواء قلنا بالانطباع او بخروج الشعاع
وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء
كالماء والبحار منعطفا بزاوية أصغر من زاوية الروية
بكثير وينعكس من الصقيل إلى ما يقابله بزاوية مساوية
لزاوية الروية أي وينعكس الشعاع البصري وغيره من
السطح الصقيل كالمراة والماء إلى ما يقابله بزاوية
مساوية لزاوية الروية أي زاوية الشعاع وقيل بخروج
شعاع ويكذب به عدم تشوشه بالرياح أي وقيل أنه يخرج
من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متخفف رأسه
يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك التام إنما
يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو
مذهب جمهور الرياضيين ويكذب هذا المذهب أنه إذا
كان هناك رطل عاصفة او اضطراب في الهواء وجب أن
تشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين وتتصل بالأشياء
الغير المقابلة للوجه فوجب أن يري الإنسان ما لا يقابله
لا اتصال شعاعه به كما أن الصوت يضرب عند هبوب
الرياح ويبعد من جهة إلى جهة والسمع بوصول الهواء إلى
الصماغ لقوة في مقعره أي والسمع يحصل بوصول الهواء

المنضبط بين القارح والمزوع الي الصاغ لقوة هاصلة في
العصبة المفروشة في موفه التي فيها هواء محتقن كالطبد
والشم في زايدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثديي بوصول
الهواء المتكليف اليه اي والشم قوة مستودعة في زايدتين
في مقدم الدماغ كحلمتي الثديي وتتادي اليه الرايحة بوصول
الهواء المتكليف بتلك الكيفية اليه من غير ان يتخالطه شي
من اجزاء ذي الرايحة هذا هو الحق عندهم **لا يتخلل من**
ذي الرايحة كفي المسك اليسر هذا رد علي من زعم ان
الرايحة تتادي اليه بتخلل اجزاء من الجسم ذي الرايحة
لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة
بقايه ولا يتقل وزنه **والذوق في العصب المفروش علي**
اللسان يتخالطه رطوبة عذبة اي والذوق قوة مشتركة
في العصب المفروش علي جرم اللسان وتذكر الطعم
هذه القوة بواسطة الرطوبة العذبة **واذا تغيرت كاد**
كالمرور ومن ثم ظن ان لا وجود للطعم الا فيه يعني ان
الرطوبة اللعابية اذا تغيرت وخالطها طعم تكيفت به او
خالطها اجزاء من حامله فانها تكدر ولا تؤدي الطعم
بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للرضي الذين تغير لعابهم
ولذلك كان للمرور الذي غلب عليه مرة الصفراء بعد الما
التفهم والسكر الملو مر او من ثم قال بعضهم الطعم لا وجود
لها فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعم

في

من القوة الذائقة والالة الحاملة لها **واللمس في الجلد كله**
بالمماس اي واللمس قوة مبثوثة في العصب المتخالط
لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب يتخالطه كله وقوتها
بحسب قوة الممانعة لفظ الالة يعني ان الحواس الظاهرة
مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وتفاوتها في
ذلك انما هو بحسب القوة الممانعة وضعفها وذلك التفاوت
في الممانعة قوة وضعفها انما هو لفظ الالة وبقوتها فما
هو اغلظ الة كان اشد ممانعة وعلي هذا اضعفها في
الاحساس البصر اذ التها النور وهو اللطيف ثم السمع والتها
الهواء ثم الشم والتها البخار ثم الذوق والتها الماء ثم اللمس
والتها الاعضا الصلبة الارضية والاباطنة وهي خمس
الحس المشترك يدرك صور الجزيات معا فيحكم بينها هذه
القوي الباطنة مقابلة الظاهرة ومنها مدركة ومعينة
في الادراك وهي خمس ايضا اولها الحس المشترك وهو القوة
التي ترسم فيها صور الجزيات المحسوسات بالحواس الظاهرة
الحس فتطالطها النفس ثم فتدركها ويرى القطرة النازلة
خطا والسعلة المدايرة بسرعة كالدايرة اي ويرى هذا
الحس المشترك القطرة النازلة خطا مستقيما والسعلة التي
تدار بسرعة شديدة يراها كالدايرة وهو في البطن الاول
من الدماغ مقدمه اي ومحل الحس المشترك في مقدم
البطن الاول من الدماغ لتصادفه المحسوسات بالحواس

الظاهرة اولا والخيال يحفظها وبه يعرف الغائب في موخره اي
والثاني الخيال وهو يحفظ الصور المرتبطة من شي في الحس
المشترك فهو كالتخزين له وبه يعرف من يرى في زمان ثم
يغيب ثم يحضر ومحلها في موخر البطن الاول من الدماغ
والوهية تدرك المعاني الجزئية كالشاة لعداوة هذا الذئب
اي والثالث القوة الوهية التي تدرك المعاني الجزئية
المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها
الشاة من الذئب وهو في البطن الاخير مقدمه اي ومحلها
في مقدم البطن الاخير والمحافظة لها وهي في موخره
اي والرابع القوة المحافظة للمعاني التي تدركها الوهية
كالتخزين لها وهي في موخر البطن الاخير والمتخيلة
تتصرف فيها بالتركيب والتفليل في الدورة اي والخامس
المتخيلة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة وهـ
والتفصيل افرى مثل انسان ذي راسين وانسان
عديم الراس وهيو ان نصفه انسان ونصفه فرس
وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة
افرى ومحلها الدودة الحاصلة في وسط الدماغ هـ
الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات
التي في احدها تنبها ومن هذه المعاني الجزئية التي
في الجانب الاخر فتتصرف بالتركيب والتفليل فيما في البطنين

الاول

الاول والاخير من الصور والمعاني قال السيد والمشهور
في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة
والوهية في موخرها والمحافظة في مقدم البطن
الاخير وليس في موخره شي من هذه القوى واسم
اعلم واذا استعمل العقل ففكرة عرفت بتعدد الفعل اي
وهذه المتخيلة اذا استعملها العقل في مدركات بضم
بعضها الي بعض او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا
استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة
ومحالتها بالافقة اي وتعرف محالتها المذكورة بالافقة فانه اذا
تطرق افقة لمحل من هذه المحال اختلف فعل القوة هـ
المنصوصة به دون غيرها والنفس انما تدركها بالواسطة
والا انقسمت بتصوير مربع مجنح بمر بعين يعني ان النفس
انما تدرك المدركات بملاحظتها كما ارشتم في الاثما والالزام
كون النفس منقسمة انقساما في الكم وهو باطل لانها
مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري فاذا
تصورنا مربعا مشتملا على مقدار مخصوص مجنحا
بمر بعين مشتمل هـ
فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الي وضع كل من
الفرع علي معني اي هو من مساحته فاحد الجانبين
عن يمين المربع والاخر عن يساره فلو كان محل ارشام
هذا المتصور هو النفس لزم كون هذا المحل منقسما

والجواب ما اشار اليه وهو ان ما ذكر لا ينبغي كون الحواس آلات
والنفس هي المدركة بواسطتها **ومنها فاعلة اما باعثة فلجلب**
النفع شهوية ولدفع الضرر غضبية اي ومن القوى النفسانية
فاعلة وهي اما باعثة على الحركة او معركة والباعثة اما
لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية
واما معركة بتحديد الاعصاب وارهاياها وهي المبدأ القريب
للمركة فالارادة فالشوق والتصور اي واما مباشرة للتحريك
وهي التي تمدد الاعصاب بتشجيع العضلات فتقرب الاعضا
الي مباديها كما في قبض اليد مثلا وترخي الاعصاب
بارخاء العضلات فتبعد الاعضا من مباديها كما في بسط
اليد وهذه القوة المنبثقة في العضلات هي المبدأ القريب
للمركة والمبدأ البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة
فهذه مباد اربعة مرتبة للافعال الاختيارية الصادقة
عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة او لا فتشتاق اليها
ثانيا لا اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا ارادة قصد
وايجاد فتتصل الحركة بتحديد الاعصاب وارهاياها
والثالثة الانسانية وقواها العقلية فبا اعتبار ادراكها
للحليات والحكم بالنسبة بينها النظرية وبا اعتبار استنباط
الصناعات العملية اي والثالثة من اقسام ماله نفس
من المركبات المزاجية هي النفس الانسانية وقواها الملهمة
المختصة بها تسمى القوة العقلية فبا اعتبار ادراكها
للحليات

للحليات والحكم بينها بالنسبة الى الجاهلية او السلبية تسمى القوة
النظرية والعقل النظرية وبا اعتبار استنباطها للصناعات
الفكرية ومزاوتها للرأي والمشهورة في الامور الجزئية
ما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل
العملي وهذه تستمد من الاول وهما مختصات بالانسان
دون غيره وتحدث منها في القوة الشوقية هيات انفعالية
كالضمك والتجمل والحيا اي وتحدث في النفس الانسانية
من القوة العملية الشوقية هيات انفعالية تتبعها
احوال بدنية كالضمك التابع للتعب من ادراك الامور
الخفية الاسباب والتجمل والحيا واخواتها من الخوف
والغزب والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة
بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انها
تؤثر فيها **ومنها ما لا مزاج له فانه من الشمس يصعد**
اجزاء اما هوائية وهائية وهو البخار اي ومن المركبات
ما لا مزاج له فان من الشمس وغيرها يصعد الي الجو
اجزاء اما هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار وصغره
ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصغوره
خفيف ومنهما يتكون جميع الاثار العلوية فان هلال
المائية صار هواء وان وصل الي الزم ثورية عقدتها سمايا
فتقاطر قبالا جهودا المطر ومعه قد يتكاثف ببرد الليل
وهو الظل وقد ينجمد وهو الصقيع اي فان قل البخار

لية

واشتد الحر في الهواء عللا لاجزاء الماية وقلها الى الهوائية
وبقي الهواء الصرف والافان كان البخار كثيرا ولم يكن في
الهواء من الحرارة ما يخلطه فان وصل ذلك البخار بصعوده
الى الطبقة الزهريرية التي هي الهواء البارد عنده
يبرده وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء الماية
اما بلا جهود اذ لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما
مع جهود اذ كان البرد شديدا فان كان الجهد قبل
الاجتماع والتقاطر فهو الثلج وان كان الجهد بعده فهو
البرد وان لم يصل البخار الصاعد الى الزهريرية فهو
الضباب واما قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة
فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل فاما بلا جهود بعد
النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبة الى
الطل كنسبة الثلج الى المطر واما نارية وارضية وهو
الدخان فيقال له السحاب فينفره صاعدا اوهابطا وهو
الرعد وقد يشتعل فلطيفه البرق وكثيفه الصاعقة
اي او يصعد نارية وارضية وهو الدخان كما تقدم
وربما قال له السحاب فينفره اما من صعوده بالطبع
او عند هبوطه لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه
فيحدث من فرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا
اوهابطا ومصاكنة الاصوات اياه صوت هو الرعد
وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين الحاصل من الحركة

الشديدة

١٨٤
الشديدة والمصاكنة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفئ
سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ متى يصل الى الارض
وهو الصاعقة وقد يصل اليكرة النار فيمتزق لطيفه
مشتعلا وهو الشهاب ولا وهو الذوابات والقرون اي
وقد يصل الدخان اليكرة النار فيمتزق الدخان حينئذ
كالشعلة التي تطفئ وتناذي بها من تحت شعلة مشتعلة
فيشتعل الدخان الواصل الى الشعلة فوقانية وتصل
النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشعلة السفلى
فتشتعل بهذه النار فما كان من الدخان لطيفا صار
مشتعلا وتفرق فيه النار بسرعة فخرج ذلك المشتعل
كانه كوكب ينقص وهو الشهاب وما كان منه كثيفا
لاي الفاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال
ودام متصلا لا ينطفئ اياها او شهورا وهو الذوابات
والاذناب والنيانك وذوات القرون وما كان من
البخار غليظا اي كثيفا جدا اشار اليه بقوله والغليظة
تحدث علامات حمرا وسودا وقد تقف تحت كوكب فيديره
الفلك معه وان اتصل بالارض فالحر يق اي والاشعة
الغليظة تحدث في الجو علامات سودا او حمرا غليظة
غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحرة واذا كانت
اغلظ ظهر السواد وقد تقف الذوابات ونحوها تحت
كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة اياه فيزيه كان

لذلك الكوكب ذواية او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر وهذه
الاقسام اذا اتصلت بالارض افرقت ما عليها ويسمى
الحريق وايضا تقول فالدهان قد ينكسر منه عند الصود
الي الكرة الزهرية فيثقل فيرجع بطبعها الي الارض
او لا ينكسر حينئذ يصعد ويصادم كرة النار لا الفلك
فيرجع وعلى التقديرين فيتموج الهواء يضطرب وهو
الريح **ولذلك مباديها في الاكثر فوقانية** اي وليد ذلك الذي
ذكرناه في توليد الدخان الريح كان اكثر مبادي الرياح
فوقانية بالجملة وقد يحدث بالتخلخل والاندفاع
والزوابع من تدافع مختلفي الجهة اي وقد يحدث الريح
ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة
عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطأ وبعده ويدافع
ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء تضعف تلك
الدافعة شيئا فشيئا الي غاية ما فيقف وقد تحدث
رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الاجزاء
الارضية فتتضغط الاجزاء الارضية بينها مرتفعة
لأنها تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي
الريح المستديرة على نفسها وقد تحدث في الجواجز
رشيّة صقيلة كدايرة تحيط بغيم رقيق لطيف لا يحجب
ما وراءه فينعكس منها ضوء القمر اليه فيرى صورته دون
شكله كما في المرآة الصغيرة وهي الهالة اي قد تحدث

في

في الجواجز رطوبة رشيّة صقيلة كدايرة تحيط تلك الا
بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس
من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر
لصقالتها الي القمر فيرى في تلك الاجزاء صورته دون شكله
فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر
هنا بحيث لا ينقسم في الحس اذ به الضوء واللون دون
الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء
الرشيّة مرايا صغار متراسة على هيئة الدائرة فيرى
جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة
وفي خلاف جهة الشمس قوس قزح ويتكون بحسب اجزاء
السحاب اي وقد يحدث مثل ما ذكر من الاجزاء الرشيّة
الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس
وهي قوس قزح وتختلف ألوانها بحسب اختلاف اجزاء
السحاب في ألوانها وبحسب ألوان ما وراءها من الجبال
والوان ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة
وقيل سببها آهالات فلكية وقويروهاية **والبنهار**
في الارض ينقلب كثيره ما فيشقها ومنه العيون
ان امره يعني ان البنهار المحقق في الارض ينحدر
القليل من مسامكه وينقلب الكثير بموتة البرد الذي
في باطن الارض ما ويشقها فيخرج منها ومنه العيون
السيالة اذا كان البنهار كثير فيحصل المد بعد المد

رعله
انفالات

كان الغايض يجذب الباقي ضرورة امتناع الخلاء وهو والدخان
 يتركز لانها عند تكاثف مسامها وقد تخرج نار اشدة الحركة
 يعني ان البخار والدخان الذين في الارض قد يكثران من
 ويريد ان المزيج منها بقوة ومسامها متكاثفة فيزالها
 بركتها ومنه سكون الكايزل وقد تخرج البخار والدخان المتز
 امتزاجا مقربا الى الرهنية وقد صار نار اشدة الحركة
 المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما قويت
 المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة **وهي**
كبريت يصير بخاره مع الهواء الرطب دهنًا ويشعل بانوار
الكواكب اي وهي كانه في الارض كبريتية وفي الهواء
 رطوبة تختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيغيد
 مزاجا فيصير دهنًا اي في طبيعة الدهن وربما يشتعل
 بانوار الكواكب وتغيرها فيري بالليل في ذلك الموضع
 شعل مضية غير محرقة اهتراقا يعتد به وذلك للطفها
 هذا كله راي الفلاسفة **قال المتكلمون الاجسام**
متجانسة لانها من الجواهر والاختلاف في اعراضها
للمختار اي واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة
 بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر الافراد
 وانها متماثلة للاختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف
 للاجسام لافني ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض
 بفعل القادر المختار ومنه النظام لانها نفس الاعراض

اي

اي وخالف اجماعهم النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض
 المتشعبة منها الاجسام والاعراض التي تتركب منها الجسم
 مختلفة بالحقيقة قطعا فتكون الاجسام ايضا كذلك
 ثم الاجسام محدثة وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها
 وصفاتها ما عدا الاوضاع والعناصر بموادها **دوب**
صورها المخصصة يعني ان الاجسام محدثة بذواتها
 الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون
 كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وقيل
 قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن
 تابعة من متأخري الفلاسفة كالغارابي وابن سينا
 قالوا الاجسام فلكيات وعنصرية فالفلكيات قديمة
 بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة
 من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاضاع
 المخصصة فانها حادثه قطعا واما العنصرية فتدعى
 بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وبصورها النوعية
 بعنصرها لكن الصور المخصصة فيها والاعراض المخصصة
 المعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور
 النوعية العنصرية **ومن قبله محدثة بصفاتها والذات**
قديمة مع الخلاف في انها جسم اي هي اول ما هي
وتوقفها لينوس اي وقال من قبل ارسطو ان
 الحكماء ان الاجسام محدثة بصفاتها قديمة بذواتها

تھا

واختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم
 واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو قيل المار في
 التوراة ان الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر
 الهيبة فذابت وصارت مارة فحصل البخار وظهر على
 وجهها بسبب الحركة زبد وارفع منها دخان فحصل
 من زبد الماء الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض
 وحصل البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي
 بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف
 وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شي خبز ولحم
 وغير ذلك وقيل ليس بجسم فقال المشوية من المجرى
 النور والظلمة تولد العالم من امتزاجهما وقال الخليلي
 منهم النفس والهيولي وتوقف جالينوس في جميع
 ذلك فقال ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس
 الناطقة هي المزاج او غيره **لنا انها لا تخلو عن الحوادث**
لتجدد الاعراض واذا لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
حادتان اي لنا في حدوث الاجسام بذاتها وصفاتها
 ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
 الحوادث فهو حادث **اما الحركة فلا** **المسبوقية بالغير**
وتناهي الازل اي اما حدوث الحركة فلا ان ماهيتها تقتضي
 المسبوقية لذاتها لانها لا انتقال من حال الى حال اخر
 فتكون مسبوقه بالحال الاول وما هيبة الازلية عدم

المسبوقية

المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة
 ازلية **واذا لا توجد جزيايتها فيه والمماهية في ضمنها اي**
 ولان الحركة لا يوجد شي من جزياتها في الازل لان كل
 جزء منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد الا
 متعاقبة فلا توجد ما هيبة ايضا في الازل والمماهية
 لا توجد الا في ضمن الجزيات لان المطلق لا يتصور وجوده
 منفردا عن التعيينات باسرها **واذ كل مسبوق بعدم ازل**
فيجتمع العدمان في الازل فلا حركة اي ولان كل حركة
 من الحركات الجزئية مسبوقه بعدم ازل فيجتمع عدما
 جميع الحركات الجزئية في الازل وحينئذ فلا توجد في
 الازل حركة اصلا والاجامعت عدما هذا **هذا خلف التطبيق**
 اي ولاجل برهان التطبيق وتقريره هنا ان يقال
 لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نقرضا
 من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لا بدالة جملة
 ونقرضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات
 مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزئيتين الاولى من احداهما
 بالاولى من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى النهاية
 وقد تقدم بيانه **ولتفاوت المضافين باعتبار السباق**
والمسبوق اي ولاجل التصانيف وتقدم ايضا وتقريره
 هنا ان الحركات تتالف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها
 مسبوقه ولجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير

متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي
 نحن فيه جزا اخر فنقول هذا الجز في هذه السلسلة
 مسبوق وليس سابق وكل جز من اجزائها الاخر سابق
 ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق مسبوق من غير
 عكس كما لا غير فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد
 السابقة بواحد وانه محال لانها حقيقتان متضادتان
 يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون
 بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما تساوي
 عدد المشهورين فغير لازم كاب واحد له ابن **واما السكون**
فلانه لو قدم امتنع من الاستداده الي واجب موجب
وانه باطل اتفاقا اي واما حدوث السكون فلانه لو
 ثبت قدمه لاستحال عدمه لانه وجودي كما تقدم في
 مباحث الاين وكل وجودي قديم يستحيل عدمه فالقد
 ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان
 ممكنا كان مستندا الي واجب بالذات كما سيأتي في اثبات
 الواجب تعالى ولا يكون ذلك الواجب الذي استند
 اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند
 الي المختار **واذ لا يجب الوضع للبسيط فالمر كبات اي**
 ولان الاجسام اما بسيطة ويجوز علي كل جز من
 البسيط ما يصح علي الاخر فيصيح ان يماس بيساره ما
 يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة

من

من البسيط فيصيح علي بسايطها ان يماسها الاخر وما هو الا
 بالحركة وبالجمل فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة
 للبسايط لان اجزائها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها
 نظر الي طبيعتها فكذا المركبات لان تبدل اوضاع البسايط
 التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها **وايضا فيلزم اما كون**
قديم او قبل كل كون كون لا الي نهاية وقد بطلا اي ولانه
 لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون
 قبل كل كون فكون لافرا لا الي نهاية والتالي باطل بقسيمه
 فكذا المقدم **وايضا ففي الانزل اما متمرك او ساكن اي ولانه**
 لو وجد جسم قديم لكان في الانزل اما متمركا او ساكنا والتا
 باطل ايضا **وايضا فموجد ولا يتصور الاعن عدم اي**
 وايضا كل جسم ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة والصورة
 والهيولي ويشترك في ماهية امور متعددة فهو كثير
 وسياتي ان واجب الوجود واحد وغير مركب فلا يكون الجسم
 واجبا بل ممكنا وكل ممكن فهو موجد فله موجد ولا يتصور
 الايجاد الاعن عدم **وايضا ففعل المختار اي وايضا فالاجسام**
 فعل المختار كما سيأتي في صفاته تعالى فتكون الاجسام
 هادئة لما بينا ان القديم لا يستند الي المختار **وايضا فلا**
يقوم الحادث بالقديم اي وايضا فالجسم يقوم به الحادث
 وهو ضروري لما شاهد من حدوث المركبات القائمة به
 ويجدد الاعراض الحالية فيه كالانوار والالوان والاشكال

لي

وغيرها ولا شيء من القديم كذلك **ولهم قدم المدة لما مر هذه**
 شبه القائلين بالقدم أي ولهم من الحجج قدم الزمان لما مر
 من أن فرض حدوثه يلزم منه أن يكون عدمه قبل وجوده
 وإذا كان الزمان قديما كانت الحركة الذي هي مقدارها
 قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة **والمادة** أي وقدم المادة
 إذ قالوا لو لم تكن قديمة لاحتاجت إلى مدة أخرى وتسلسل
والفاعلية لئلا يتسلسل أي وإن يقال فاعلية الفاعل
 للعالم أي تأثيره فيه وإيجاده إياه قديمة ويلزم منه قدم
 العالم إذ لو كانت حادثا توقفت على شرط حادث والالزام
 الترجيع بلا مرجح والكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم
 التسلسل في الشروط **وصحة الفناء** **فرعه** أي وصحة فناء
 العالم بعد وجوده فزع الحدوث فمن قال أنه قديم قال لا يجوز
 عدمه كما مر في بيان حدوث السكون من أن القديم
 لا يجوز عدمه ومن قال حادث جوز الفناء **والكرامية**
حادثه أبدية يعني أن الكرامية مع اعترافهم بحدوث
 الأجسام قالوا أنها أبدية ممتنع فناءها وطردها في
 الأجسام دليل امتناع بقاء الأعراض كما تقدم **وباقية**
ضرورة يعني أن الأجسام باقية خلافا للنظام فإنه
 ذهب إلى أنها متبددة أنا فإنا كما لا مراد قال في
 المواقف ومن اصحابنا أي الأشاعرة من ادعى فيه
 الضرورة أي في بقاء الأجسام **وإذ لو لاه فلا موت ولا حياة**

أي وإذ لو لم تكن الأجسام باقية لم يمكن الموت والحياة والتبدد
 والتسكن والتسود والتبيض وكله باطل ضرورة **ومتنع**
عليها التداخل لذاتها والأفليخ للعالم في ميز فردة يعني
 أن الجواهر تمتنع دخول بعضها في بعضها بحيث يتحدان
 في المكان والوضع والحجم وهذا الامتناع لذاتها لا بالتحيز
 كما تقول المعتزلة إذ لو جاز التداخل لجاز تداخل العالم
 كله في ميز فردة **وتلازم وحدته** **ووحدة مكانه ضرورة**
 يعني أن وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما
 لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما
 مر فلا يجوز أيضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في
 حيزين وهذا ضروري أيضا كالأول **والاستدلال تنبيه**
فالاختلاف في تسمية بالصدين لفظي كالصور عند الحكماء
 ذكر بعض الأئمة في الاستدلال على ما تقدم أنه لو
 جاز ذلك لم يمكن الجزم بأن الجسم الحاصل في هذا الحيز
 غير الحاصل في الحيز الآخر وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم
 الواحد والجسمين ولعل ذلك الاستدلال تنبيه على
 الضرورة بعبارات مختلفة والأفما ذكره ليس بأوضح من
 المطلوب فالخلاف في تسمية الجسمين باعتبار امتناع
 اجتماعهما في حيز واحد صدين كما يسمى العرضان باعتبار
 امتناع اجتماعهما في محل صدين خلافا لفظي عما يد
 إلى مجرد الاصطلاح ولكل أن يصطلح في لفظ الصدين

علي ما يشاء وللحكماء خلاف قريب منه في الصور النوعية
كالنارية والماية هل هما ضدان وهو ايضا بحث لفظي
مرجعه الي اشتراط توارد الضدين علي موضوع او محمل
فان شرط تواردهما علي موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع
لها لانه لا بد ان يكون مقوما مما حمل فيه بخلاف المحمل
وان اكتفي بالمحمل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان
لتواردهما علي المادة العنصرية والاصطلاح المشهور علي
الاول **ولا تخلو عن العرض وضده كالحركة والسكون** يعني
ان الاجسام لا تخلو عن العرض وضده كالحركة والسكون
اتفاقا من الاشاعة **ولا تعميم فيه** اي لا تعميم في الاستدلال
بامتناع التخلو عن الحركة والسكون مثلا فرب عرض يخلو
الجسم عنه وعن ضده كالهواء فانه خال عن الالوان
والطعم **وجوزه بعض الدهرية في الانزال** اي قالوا ان
الجواهر كانت خالية في الانزال عن جميع اجناس الاعراض
ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين
بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها **والصالحية**
فيما لا يزال اي قاله الصالحية من المعترلة يجوز خلو الجسم
عن الاعراض فيما لا يزال **والبصرية في غير الالوان والبغداد**
في غير الالوان اي وللمعترلة الباقيات تفصيل فالبصرية
منهم يجوزونه في غير الالوان والبغدادية يجوزونه
في الالوان من حركة وسكون واجتماع وافتراق **ومع الاختيار**

مشارك

بالغ مقابلة علي
نسخة من مولفه

مشارك اي ما احتج به مجوز الخلو من انه لو لم من وجود
الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الي احدث
العرض عند احدث الجوهر وانه ينبغي الاختيار جوابه
انه مشترك بالالزام اذ يلزم مكن في امتناع وجود العرض
دون الجوهر والعلم دون الحياة **ولا يلزم اضداد غير متناهية**
اي ولا يلزم من انتفي عنه علوم غير متناهية ان
يقوم به بازاء كل علم منتفي عنه ضده وكذا في سائر
الصفات لانه المستقي تعلف العلم مثلا والتعلق اعتبار
لا عمرق **والابعاد متناهية خلافا للهند** اي والابعاد
الموجودة متناهية من جميع الجهات خلافا للهند **والا**
فرضا خطا غير متناه ومتناهيان به ثم يسامته **فالوا**
بنقطة وينقطع عندها اي لو وجد بعد غير متناه
ولو من جهة واحدة قلنا ان نرض من مبداء معين
خطا غير متناه وخطا اخر متناهي بحيث يوازيه ثم يميل
المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب
المبداء من الموازنة ما يلا الي جهة الغير المتناهي فيصير
مسامتا له بحيث يلاقينه بالافراخ وحصول المسامته
بتلك الحركة ضروري والمسامته المذكورة حادثة لكونها
معدومة حال الموازنة المتقدمة عليها فلها اول وهذه
المسامته بنقطة اذ لا يتصور تقاطع الخطين الاعليها
فيلكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسا

منة

وهو محال / اذ ما من تقضى نقطة الا والمساومة مع ما قبلها
 قبل المساومة معها / انما تحصل بزواية مستقيمة الخطين
 وانها تقبل القسمة الي غير النهاية وكلما كانت الزاوية اصغر
 كانت المساومة مع النقطة الفرقانية **وقد يفرضان غير**
متناهيين متقاطعين فالتملص بنقطة هي نهاية اي
 وقد يفرض الخطان غير متناهيين متقاطعين ثم يفرضان
 كأنهما ما يلان الي الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتصلص
 احدهما عن الاخر ولا يتصور الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم
 الخلف وهو تناهيهما علي تقدير اللانتهية **او كسافي**
مثلث فالانزاع بينهما غير متناه كان مساويا لهما او منا
 هذا ايضا وجه ثالث وهو اننا نفرض من نقطة ما غطين
 ينزجان كساية مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد
 بينهما بعد ذهابهما ذراعًا ذراعًا وبعد ذهابهما ذراعين
 ذراعين وعلي هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما
 فاذا ذهبا الي غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا
 بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور
 بين حاصرين يمتنع ان لا تكون له نهاية ضرورة قوله او مناسبا
 اي اذ افرضنا ساية مثلث كيف اتفق فلان انزاع الي الساقين
 نسبة محصورة بالغاما بلغا فلو ذهبا الي غير النهاية لكان
 ثم بعد متناه يشبه الي غير المتناهي نسبة المتناهي الي
 المتناهي **وقد يقسم وتر بستة وتردد في كل هذا وجه**

اخر

اخر وهو اننا نقسم جسما علي هيئة الدائرة وليكن ترتيبا بستة
 اقسام متساوية بان نقسم او لا محيط دأيرته الي ست
 قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط
 متقاطعة علي مركزه فينقسم حينئذ الي اقسام ستة
 متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع
 الي غير النهاية ثم نرد في كل قسم فتقول هو في عرضه لما
 غير متناه فينقسم ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان
 المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه
 ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمرات متناهية
 هي الستة **والتطبيق** هذا وجه اخر وطريقه اننا نفرض
 نقطة ما الي غير النهاية خطا متساو نقطة نقطة قبلها
 بمتناه خطا اخر ثم نطبق الخطين فالناقصه اما مثل
 الزايدة او ينقطع فينقطعان **وخطين مقطعين فليس**
منتصفا ومن احد هما زائد علي الاخر هذا ايضا وجه
 اخر وهو اننا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين
 علي نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الي نقطة ما من
 هاتين النقطتين فنقول هي اما المنتصف او لا فان
 كان المنتصف كان منها في الجانب الاخر مثله فيكون
 من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل منه فنطبق
 احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان
 احدهما اقل من الاخر ونخص في اتمام الدليل **والامتيان**

ع راجع هنا

فيما وراه اي احتج الخصم على عدم التناهي بان ما وراء العالم
 متميز فان ما يلي يمين العالم غير يساره ضرورة والتميز
 لا يكون عذما محضا فهو اذن موجود **والتقدير وهم**
 هذا جواب عن وجه افر ايه قال ان العالم متقدر فان
 ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر
 فهو موجود وهم والجواب ان التقدير الذي ذكرتموه
 وهم باطل لا يلتفت اليه **وامتناع مد اليد لعدم الفضا** هذا
 وجه افر انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه
 مديده فيما وراه فثم فضا موجود متقدر اذ ما يسع
 اصبع اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مديده فيه
 فهو جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثم
 بعد والجواب لا نسلم انه لو لم يمكنه مديده فثم جسم
 مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط
 وهو الفضا الذي يمكن مد اليد فيه **الحكم لا عالم غيره**
 اي قال الحكم لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح
 محدد الجهات **والا فالمتحد بغير المحدد** اي ولو وجد
 خارج عالم افر كان في جانب من المحدد وكان المحدد
 في جهة منه فتكون الجهة قد قدرت قبله لانه كما
 هو الواقع هذا خلف **ولخلو الوسط** كما نكر بين ام لا اي
 ولو وجد عالم افر كان بينهما خلا سوا كانا معا كزبين او لا
ويكون لعنصر ميزان طبيعيا اي لو وجد عالم افر كان

فيه

فيه عناصر لها ابعاد طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا
 ميزان طبيعيا وقد عرفت بطلانه **وقيل قد يوجد لغير**
هاتين الجهتين محد دافر هذا جواب عن الحجة الاولى
 بانه قيل لم لا يجوز ان يكون ههنا جهات غير العلو والسفل
 تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد اخر فيجوز وقوع هذا
 العالم في جهة منها فان ههنا الجهات المتحددة في هاتين
 لم يتم عليه دليل **وقد يكونان تدويري كره وتختلف عناصرهما**
 هذا جواب الحجة الاولى ان يقال قد يكون العالمان
 تدويريت مركوزيت في ثخن كره عظمية يساوي ثخنها
 قطرها او يزيد عليها وربما تضمن تلك الكرة بالوفاء من
 الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيها من الافلاك
 والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا تدويري المرنج
 اعظم من ممثله الشمس بما فيها من الافلاك الثلاثة
 والعناصر اربعة ثلاث مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
 فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدويري
 المرنج عناصر مركبات مماثلة لما عندنا في الحقيقة او
 مخالفة له فيها **والنفس مجردة اما الفلكية فلان مركباتها**
ليست طبيعية يعني ان النفس مجردة عن المادة
 وتوابعها اما الفلكية فلان مركبات الافلاك ارادية فلها
 نفوس مجردة وانما قلنا ارادية لان الحركة كما تقدم ممتصة
 في الطبيعية والقسرية والارادية وليست طبيعية

والا فاما المطلوب بالطبع فهو رتب عنه بالطبع اي لان الحركة الدورية
كل وضع منها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التمرك الدوري
مقتضي الطبيعة ومستند اليها لكان الشيء الواحد وهو
الوضع المخصوص مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وانه محال
وليس كذلك ايضا قسرية فلذلك قال **ولا قسرية لانها بخلافها اي**
لان القسرية انما يكون علي خلاف الطبع فان عديم الميل الطبيعي
لا يتمرك قسراً وههنا لا طبع فلا قسراً **ارادية اي** فلم يبق الا ان
تكون الحركة ارادية **ولا تخيلية اذ لا يدوم منتظمة فعقلية**
اي وليست تخيلية الارادة المتعلقة بحركاتها بمعنى ليست
ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك امورا
جزئية والا امتنع دوام الحركات العقلية علي نظام واحد
انزلا وابداداً وبن اختلاف او تغير لافني الجهة ولا في السرعة
فادارتها اذن عقلية ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه
امور غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد كما ياتي **ولها**
قوي جسمانية هي في الحركات الجزئية اي ويتفرع علي القول
بان الافلاك نفوس مجردة وانها اميار ناطقة ان لها مع
القوة العقلية التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة
اليها قوي جسمانية هي بسبب تخيلاتهم مبداء للحركات
الجزئية الصادرة عنها **وليس لها حس ولا شهوة ولا غضب**
اي ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا
غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضرر المقصود

بها حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية
لا تقبل ذلك لا امتناع الخلق والالتيام والكون والفساد عليها
واما الناطقة ووافقهم الفزالي والراغب فلتعقل البسيط
اي واما النفس الناطقة الانسانية فهي مجردة ايضا عند
الفلاسفة ووافقهم علي ذلك الفزالي والراغب وجمع بين
الصوفية المكاشفين وان هالفهم الجهمي بنا علي نفي المجرى
علي الاطلاق نفوسا كانت او محقولا واحتجوا علي التبريد
بامور احدها انها تعقل البسيط الذي لا جز له بالفعل
ومحل البسيط لو كان جسما او جسما نيا ذا وضع بالاصالة
او القبح لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال
فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر
وانقسام الحال الذي هو العلم نيا في البساطة وتعقلها
البسيط لانها تعقل حقيقة ما ومعني ما فان كانت
بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسيط وتعقل
الكل بعد تعقل اجزائه **والوجود اي** والثاني انها تعقل الوجود
وهو بسيط كما مر في مباحثه **والكلي اي** والثالث انها
تعقل المفهوم الكلي فانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية
وسلبية فلا بد لها من تعقلها واذا كانت النفس ذات وضع
فالحال في ذي الوضع يختص بمقدار ووضع ثابتين
للمعلم فلا يكون مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع
بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع **والضد**

اي والرابع انها تعقل الضدين اذ تخلم بينهما بالتضاد فلو كان
مدرهما جسما او جسما نيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا
في جسم واحد وهو محال **واذ لو كان جسما او جسما نيا**
لعقله اولم يعقله دايا اي والخامس لو كان العاقل جسما
او جسما نيا لما في جميع البدن او بعضه لعقل محله دايا
اولم يعقله دايا والتالي باطل اذ ما من جسم فينا متصور
انه محل للعقل كالقلب والدماغ الا ونعقله تارة ونفعل
عنه اخرى وتعقله لمحل ان كفي فيه حضوره لذاته كما
ما صلا دايا والاهتاج تعقله له الي حصول صورة اخرى
متزمنة لها صلة فيه وانه محال لاقتضائه اجتماع المثلين
لان الصورتين متماثلان في الماهية فلا يحصل ذلك العقل
دايا وقال ابن الراوندي **جز لا يتجزى في القلب** اي قال
ابن الراوندي ان النفس الناطقة هي جوهر فرد لا يتجزى
هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم لدليل عدم
الاتقسام مع تقوي المبردات **والنظام اجز الطيفة سارية**
في البدن اي مذهب النظام انها اجسام لطيفة سارية
في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول
المر الى اخره لا يتطرق اليها تبدل او تحلل حتي اذا قطع
عضوا انقبض ما فيه من تلك الاجزا الي غيره من تلك
الاعضاء وقيل **قوة في الدماغ وقيل في القلب** هذا ظاهر
وقيل ثلاث ففي القلب حيوانية وفي الكبد ثباتية

وفي

١٩٤
وفي الدماغ نفسانية اي وقيل مركبة من ثلاث قوى
فهي مجموع الثلاثة **وقيل السكل وقيل الاغلاط وقيل**
المزاج وقيل الدم وقيل الهواء هذا ظاهر ايضا الا ان
المراد بالهواء النفس اذ بانقطاعه تنقطع الحياة
فالبدن كالزق المنفوخ فيه وهي حادثة عند المليون
ف قيل مع البدن لقوله تعالى بعد اطوره ثم انشأناه
خلقا اخر يعني ان الروح وهي النفس الناطقة حادثة
عند المليون اذ لا قديم عندهم الا الله تعالى وصفاته
لكنهم اختلفوا فقيل تحدث معه لقوله تعالى بعد
اطوار البدن ثم انشأناه خلقا اخر والمراد بهذا الانشا
افاضة النفس علي البدن **وقيل قبله لقوله عليه**
الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجسام
بالفي عام هذا ظاهر ايضا **وارسطو ادون من قبله**
هذا معطوف علي المليون اي يقول بعد وثما من
الحكما دون من قبله منهم فانهم قالوا بقدمها **والا**
اختلفت بالذوق اولم تتعدد اولم التساخي اي اختلف
ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق
بالبدن متعددة متميزة او لا فان كانت متميزة
فتمايزها وتعينها اما بذواتها ولا بذواتها فان كانت
بذواتها او بلوازمها فتكون كل نفس من النفوس
البشرية نوعا من غير اني الشخص الواحد فيلزم اختلاف

كل نفس بالحقيقة وهو باطل اذ لو لم نقل بان كل ما متماثلة
فلا اقل من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلتان
وان كان تماثلها لا بد وانها كانت بالقابل وما يكتشفه كما
تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معللة بقابله
والاعراض المكتشفة به وما دتها البدن فتكون متعلقة
قبل هذا البدن ببدن اخر ويلزم التناسخ وان لم تكن
قبل التعلق متميزة بل كانت واحدة فبعد التعلق
ان بقيت علي وحدتها كما كانت كانت نفس زريدي
بعينها نفس عمر ويلزم ان تشترك في صفات النفس
من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات وانه
باطل بالضرورة وان لم تبك كما كانت بل تكررت لزم التجزئ
والانقسام ولا يتصور هذا الا في الماهية مقدار وهم فلا
تكون مجردة بل مادية **وشرط حدوث البدن فلا تناسخ**
والا تعلق ببدن نفسان اي وشرط حدوث النفس
حدوث البدن لان كل حادث فلا بد له من شرط حادث
وبهذا يبطل ارسطو التناسخ فاذا حدث بدن تعلق
به نفس متناسخ مفاض عليه نفس اخرى حدثت لان
لهم بما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرطها فيكون
للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل
واحد يجد ان نفسه واحدة **وفيه دور** اي هذا الذي
ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور

صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ وابطاله
ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس **وتعلق به كالتعلق**
لتوقف كمالاتها ولذا انها عليه اولا بالروح القلبي الكاين
في التجويف الايسر من القلب من لطيف الغذاء اي
تعلق النفس بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق
لتوقف كمالاتها ولذا انها العقلية والحسية عليه فهو
كالالة لها وتعلق من البدن اولا بالروح القلبي
المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه
ويغديه قوة يسري الي الاعضاء فيفيد كلا قوة بها يتم
نفعه اي ويفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوة
بها يسري الروح الي جميع البدن فيفيد الروح الحامل
لتلك القوة كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي
فصلناها **والعقل قال الحكماء اول خلق لا متنازع اثرين**
اي قال الحكماء اول ما خلق الله العقل قالوا ان الله
يقال واحد ولا يصدر عنه ابتداء الا واحد ولا يصدر
عن الواحد من كل جهة اثران فيمتنع ان يكون ذلك هو
الصادر جسم التركيب فيتعدد الصادر في المرتبة الاولى
ولتقدم الصورة والهيولي عليه ضرورة وعلمية ما لا يستقل
بالوجود او التأثير قالوا ايضا لا يجوز ان يكون الصادر
الاول احدث من به اذ لا يستقل بالوجود دون الاخر
فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول يستقل بالوجود

والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ولا
نفسا اذ لا تستقل بالتاثير دون الجسم الذي هو التاثير فتبين
ان يكون الصادر الاول هو العقل **ولذا فاعل الجسم ليس**
اياه اذ شرط تاثيره الوضع اي وقالوا الموجد للجسم ليس
هو الجسم اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقبول
اليه اما بالمجاورة او القرب او المجازاة والمقابلة كما ان
الشمس لا تقضي الا ما يقابلها علي ذلك بالتجربة فلو
اوجد جسم جسم افاض الصورة علي الهيولي وكان
للهيولي اليه وضع قبل الصورة وهو محال لان وضع
الهيولي مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع
بالذات **ولا احد جزية** اي وليس الموجد للجسم ايضا
احد جزية والا لكان ذلك الجزء الموجد علة لا اخر
وقد ابطالناه عنه لعدم استقلاله بالوجود دون
الاخر **ولا ما يتوقف وجوده او تاثيره عليه** اي ولا عرضا
لتاثيره عنه في الوجود ولا نفسا لتوقف تاثيرها عليه
لكونه التاثير يصدر عنه باعتبار وجوده **وجوبه**
بالغير وامكانه عقل ونفس **وفلك الي العاشر** قالوا
اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاث
وجوده في نفسه وجوبه بالغير وامكانه لذاته
فيصدر عنه بكل اعتبار امر فبا اعتبار وجوده يصدر
عقل وبا اعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وبا اعتبار

امكانه

امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وكذلك يصدر من
العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا
الي العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الا
ك
اعني فلك القمر **وهو العقل الفعال** اي هذا التاسع سمي
العقل الفعال الموتر في هيولي العالم السفلي المفيض
للصور والنفوس والاعراض علي العناصر والمركبات
منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المناسبة
عن الحركات الفلكية واوضاعها **فقيل الاعتبار اما**
وجودية فلها مصادر او لا فلا تصلح جزا للمصدر اي
فقيل علي سبيل الاعتراض هذه الاعتبار ان كانت
وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة والا بطل
قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فبطل حينئذ
اصل الدليل وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزء
مصدرا لأمور الوجودية **وانها ليست هادئة ولا**
فاسدة يعني ان العقل ليس هادئة عندكم كات
الحدوث يستدعي مادة وليست فاسدة وكاينة
اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة وليسها صورة
اخرى **وانواعها في اشخاصها جامعة** لكانها عاقلة
لذواتها يعني ان نوع كل عقل منصرف في شخصه اذ
تخصصه بماهية وذاتها جامعة لكانها اي ما
يمكن لها فهو حاصل بالفعل داخما وما ليس حاصلها

فهو غير ممكن وهي ايضا عاقلة لذواتها اذ العقل حضور الماهية
 المجردة عند الشيء المجرد القائم بذاته **واللكليات وكذا كل مجرد**
اذا يمكن ان يعقل مع غيره فيقارنه والممكن له واجب اي
 وعاقلة لللكليات وكذا كل مجرد اذ كل ما يمكن ان يعقل فيمكن
 ان يعقل مع غيره اذ لا تضاد في التعقلات فيمكن ان تقارن
 المجرد الماهية المجردة اي الكلية التي للغير في العقل فيمكن
 ايضا ان تقارن ماهية الغير ماهية المجرد واذا جاز مقار
 الماهية المجردة اياها امكن تعقلها له وكل ما هو ممكن
 له فهو حاصل له بالفعل فاذا ن هو عاقل لكل ما يقايره من
 الكليات بالفعل وهو المطلوب **الالهييات** اي ولا تعقل
 الجزيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى الات جسمانية
 لتدرك بها ولان الجزيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا
 يثبت لما لا يجوز عليه التغير **واما الجبن والشیطان فاجسام**
تشكل باني شكل يشا يعني ان الجبن والشیاطين عند
 الملبسين لا عند الفلاسفة هي اجسام تشكل باني شكل
 شات وتقدر على النفوذ في بواطن الحيوانات كنفوذ
 الهواء المستنشق **ولطفها بمعنى الشفافية** يعني ان
 لطف هذه الاجسام بمعنى الشفافية اي عدم اللون
 فلا يلزم ما قاله الفلاسفة في المنع من ان لطفها يوجب
 ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتلا شيها بادي قوة
 وانه يوجب ان يرى **فلا تجب الروية** اي يجوز ان يقوى

الشفاف

فيه

الشفاف على الافعال الشاقة ولا يتفعل ومع ذلك لا يزال
 اذ لا لون له **او سهولة الانقسام** اي اذا كانت اللطافة الشفا
 فلا تجب سهولة الانقسام وانما تجب اذا كانت بمعنى رقة
 القوام وسرعة الانفعال والانقسام **وقيل النفوس الارضية**
 اي وقال قوم هي النفوس الارضية فان النفس اذا كانت
 مربية للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت
 مربية للعناصر فهي النفس الارضية اي السفلية وهي
 مختلفة فمنها الملائكة الارضية كما ورد في الاحاديث
 ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار ومنها الجبن ومنها
 الشياطين وغير ذلك **وقيل الناطقة المفارقة** اي وقال قوم
 هي النفوس الناطقة المفارقة للابدان بعد الموت فلا
 فالخيرة هي الجبن والشريرة هي الشياطين واسم اعلم
 بمخايق الامور وهو الموفق والمعين سبحانه وهو
 المحمود والمشكور **الالهيات** اي هذا مبني ما يتعلق
 بذات الاله وصفاته وهو المقصد الاعلى في هذا العلم
ان موجودا واجب لذاته لوجود ممكن وعادة من ذات
وصفة فله علة اي لا بد من موجود واجب لذاته
 لوجود ممكن او علة فيستدل عليه اما بدوثة الجواهر
 وهو ان العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث او
 بامكانها وهو ان العالم ممكن لانه مركب وكثير بخلاف الواجب
 اذ لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن

فله علة مؤثرة او محدثة الامراض كالنظام النظم الى
احوال طارئة فلا بد لها من مؤثر صانع حكيم او بامكان
الامراض لان اختصاص كل من الاجسام بماله من
الصفات جاز فلا بد من التخصيص من مخصص هذه
اربع دلالات على الوجود الواجب وهي امكان الذات
وحدوثها وامكان الصفات وحدوثها وكلها ظاهرة
من نظام المصنف وينتهي اليه اوريدور او تسلسل ابي
وينتهي ما ذكر من العلة الي واجب الوجود بان تقول
مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا
كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور
او التسلسل والانتها الى مؤثر واجب الوجود لذاته
ولان موجودا فان وجب والا احتاج الي علة الي اخر
هذا مسلك الحكماء وهو ان في الواقع موجودا وهي
مقدمة تشهد بها كل فطرة فان كان واجبا فهو المطلوب
وان كان ممكنا احتاج الي مؤثر ولا بد من الانتها الى
الواجب والالزام الدور او التسلسل وقوله الي اخر ابي
الي اخر ما تقدم من لزوم علة تنتهي اليه او يلزم الدور
او التسلسل **ولان علة الكل علة جز والا وجدت نفسها**
وعلاها هذا مسلك اخر لبعض المتأخرين وهو انه لا شك
في وجود ممكن كالمركبات فان استند الي الواجب ابتدا
او انتهى اليه فذاك وانما تسلسلت الممكنات قلنا جميع

الممكنات

١٩٨
الممكنات من حيث جميع ممكن لا احتياجه الي اجزائه التي هي
غيره فله علة وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة هي
متقدمة علي المعلوم ويمتنع تقدم الشيء علي نفسه ولا
تكون ايضا جزا منه اذ علة الكل علة لكل جز فيلزم
ان يكون الجز الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعل
ايضا فاذا ن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته وهو المطلوب **واذ لولا انه فلا واجب بالغير**
فلا موجود هذا مسلك اخر قريب مما قبله وهو انه لو لم
يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره وهو الممكن
وحينئذ فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار
الموجود في الواجب والممكن **واذ لا بد من موجود مستقل**
يمتنع ارتفاع الكل مرة بالنظر الي وجوده هذا مسلك اخر
قاله المصنف وهو ما وفقنا لاستنتاجه ان الموجودات
لو كانت باسرها ممكنة اي لم يوجد الواجب لا تنحصر
الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل الي
المجموع الي موجود مستقل في الابدان لان لا يستند وجود
شي من اجزائه الا اليه او الي ما هو صادر عنه فيكون
هو الموجب لكل واحد منها اما ابتدا او بواسطة هي
منه ايضا يكون ارتفاع الكل مرة اي بالكلية وذكر بان
لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا متمنعا بالنظر
الي وجوده اي وجود ذلك الموجود المستقل اذ ما لا

جميع الخلق العدم لا يكون موجبا للوجود والشي الذي
 اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم كل واحد منها كان
 ذلك العدم مستغنا نظر الي وجوده يكون خارجا عن
 المجموع لا نفسه ولا داخل فيه فيكون ذلك الخارج عن
 جميع الممكنات واجبا وهو المطلوب **وينشأ كل مذهبين**
متقابلين فالترديد فيها وبطلان كل دليل الاخر شبهة
تخل بالقدم في دليل الضعف فيها او كليهما قالت في
 المواقف وشرحه وقد ذكر ههنا اي في مقام اثبات الصانع
 شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها
 لكن ما صلاها ما يدالي امر واحد وهو ان يؤخذ ههنا
 وفي كل مسئلة تتراد مذهبان متقابلان فيرد بينهما
 ترد يرا ما نفا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل
 الاخر ليلزم نفي القدرة المشتركة وحلها اجمالا هو القدر
 في دليل الطرف الضعيف من المذهبين او في دليلها
 ان امكن ولا استبعاد في امكان القدر في دليلهما معا
 اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان
 دليلهما بطلانها حتي يلزم ارتفاع المتقابلين وذكر ان
 الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
 لازمه ثم ذكر من تلك الشبه عدة فراجعهم **ثم لا مثله**
والا تركب اي ثم اذا ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده
 وممتنع عدمه ولازمه انه ازل ابدى فهو ايضا لا مثل
 له

مبحث اثبات الصانع

نع

له فذاته تعالى مخالفة لساير الذوات فهو منزله عن المثل
 المشارك في تمام الماهية اذ لو شاركه غيره في الذات
 والحقيقة لمخالفة بالتعين ضرورة الاشئية فان المشا
 في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتخصيص حتي
 تتماز به هويتهما ويتقددا ولا شك ان ما به الاشتراك
 غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو
 يناهج الوجوب الذاتي كما تقدم وقال **قدما المتكلمين**
الذات مشتركة مما مر من الوجود ومما تارة بالوجوب والحياة
والعلم والقدرة التامة اي وقال **قدما المتكلمين** ذاته
 تعالى مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة وانما
 يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة
 والعلم التام والقدرة التامة اي الوجودية والحسية
 والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبلي
وعند ابي هاشم بالالاهية هالة خامسة توجيهها فقيل
عارضه اي واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من
 الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة
 يسميها بالالاهية **فقيل عارضه** هذا جواب من يقول
 بالمخالفة عن جهة من يرى الذات مشتركة بان الذات
 تنقسم الي الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين
 اقسامها وايضا فنحن نلزم بالذات مع الترددية والخصوص
 والواجب والجواهر والاعراض والجواب ان المشترك مفهوم

كين

مبحث المخالفة

الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه ^{ومنه}
الذات علي الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة ^{بالفرق}
بين ذات الموضوع وعنوانه ^{تتمثل شبه} يعني انك اذا علمت
الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع
وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات
الموضوع اختلفت لك شبه كثيرة وهذا الوصف العنواني
كما ثبت في غير هذا الفن قد يكون عين الذات ان كان
عنوانا للنوع كقولك كل انسان حيوان فان مفهوم الانسا
عين ماهية افرادة وقد يكون جزا له ان كان عنوانا
للجنس او الفصل كقولك كل حيوان حساس فان مفهوم
الحيوان جز ما هية افرادة وقد يكون خارجا عنه ان كان
عنوانا للخاصة والوضع العام كقولك كل ضاحك او كل ما
حيوان فان مفهوم الضاحك والمماشي خارج عن ذات
الموضوع اي افرادة وبما ذكرنا يحصل الفرق الجلي بين الوصف
والذات وتتمثل شبه منها قولهم الوجود مشترك اذ يجزم
به وتتردد في المخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم
الوجود لا ما صدق عليه الوجود والتزاع انما وقع فيه
ومنها قولهم الوجود زائد اذ يعقل الوجود دون الماهية
وبالعكس قلنا فيه ما تقدم من ان الزائد مفهوم
لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية ولا تسلسل قلنا
اللازم من دليلكم علي تقدير صحتها ان يكون مفهوم
الوحدة

بلغ

الوحدة عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدة
الوجودية الي ما لا نهاية لها ولا يلزم هذا التسلسل فيما
صدق عليه فانه مختلف فبعضه وجودي وبعضه
عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية ومنها
الصفات زائدة علي الذات والالكان المفهوم من العلم
ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين
الذات ولا شبهة في استحالة قلنا يكون ما صدق
عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون
واحدا بل لكل منهما مفهوم علي حدة وامثال ذلك اكثر
من ان تحصى **والكلماء هو الوجود المشترك** اي قال الحكماء
ان ذاته تعالى هو وجوده المشترك بين جميع الموجودات
وتمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضة للغير
فان وجود الممكنات مقارن لما هية مفارقة له ووجود
ليس كذلك هكذا عبارة المواقف وقال السيد الاظهر
ان يقال وتمتاز عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده
ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف ساير الموجودات
فان وجودها زائد علي ماهياتها او يقال ذاته وجوده
المساوي لساير الموجودات بناء علي اشتراك الوجود
وتمتاز عن غيرها بعدم عروضة كما هية بخلاف وجود
الممكنات فانها عارضة كما هياتها **ولا جهة له خلاف الكرامية**
والمشبهة والاقدم المكان وكان المحتاج اليه يعني انه تعالى

ليس في جهة من الجهات خلافا للكرامية والمشبعة اذ لو كان
 في جهة لزم قدم المكان او الجهة وايضا المتكلم محتاج الي
 مكانه بحيث يستحيل وجوده بدون المكان مستغن عن
 المتكلم لجواز التلا فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان
 وكلاهما باطلا **واختصاص به لا مرجع اليه** ولو كان ايضا مكا
 فاما ان يكون في بعض الالهيان او في جميعها وكلاهما باطل
 اما الاول فليستساوي الالهيان في انفسها لانه المكان
 عند المتكلمين هو الخللا المتشابه وتساوي نسبة ذات
 الواجب اليها وحينئذ فيكون اختصاصه ببعضها دون
 بعض اخر منها تترجى بلا مرجع ان لم يكن هناك مخصص
 خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الالهيان
 فلا يلزم تدخل من خارج او يلزم احتياج الواجب في
 تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه الي الغير ان كان هناك
 مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع
 الالهيان فلا يلزم تدافع التميزين لانه بعض الالهيان
 مشغول بالاجسام والتداخل محال وايضا فيلزم مخالطة
 لقادورات العالم تعالى عن ذلك معلو كبير **واللزم حقارة**
او تركبه وحدونه اي ويلزم ايضا لو كان متميزا ان يكون
 جوهر اذ اذ كان لا ينقسم فهو جز لا يتميز وهو اقل الاشيا
 تعالى الله عن ذلك واذا كان منقسما فيكون جسما وكل
 جسم مركب وقد مر ان التركيب يناه في الوجوب الذاتي

وتقدم

وتقدم ان كل جسم محدث وكل ذلك محال علي الباري تعالى **فليس**
جسما خلافا للجسم مذهب اهل الحق انه تعالى ليس بجسم
 خلافا للجسم **ولم تفصيل لا تليف بان** تذكر اي لهو لا الجاهل
 تفصيل بعد الحكم بالجسمية من كونه شيا با او شيئا الي غير
 ذلك من الترهات تعالى الله عن ذلك كله **والضرورة وهم**
 اي ما ادعوه من ان ضرورة العقل قاضية بذلك انما هو
 حكم الوهم بضرورة وهو غير مقبول فيما ليس بمحسوس
والظواهر تاول او يفوض اي تاول الظواهر التي يستحيل
 ظاهرها عليه تعالى اما اجمال او يفوض تفصيله الي الله
 كما هو رأي من يقف علي الا الله من قوله وما يعلم
 تاوليه الا الله وعليه اثر السلف كما روي عن احمد
 الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبيت عنها بدعة
 واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فيقولون في الاستواء
 الاستيلا وبارك اي امره الي غير ذلك **ولا في زمان**
آيا فير اي وليس تعالى في زمان علي اي وجه فسر الزمان
 ولم يخالف المتألف في هذا وان كان مذهب المجسمة بحر
 اليها كما يجر الي الجهة والمكان **ولا يتحد بغيره ولا يحد فيه**
لانه التبعية في التميز بل للزوم الحاجة ولا يتحد تعالى
 بغيره كما علمت من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا ولا يجوز
 ان يحد في غيره لانه الملول هو الموصول علي سبيل
 التبعية في التميز بل للزوم الاحتياج الي الممل لذاته فان

الاستغناء عدم الاحتياج ولا يقوم به حادث ولا يصح ان لا اذ
 القابلية ذاتية ويستدعي طرفين يعني انه تعالى يمتنع
 ان يقوم بذاته حادثا اذ لو جاز لجاز ان لا فان القابلية من
 لوازم الذات واللازم الانقلاب من الامتناع الذاتي الي
 الامكان الذاتي والقابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا
 وصحتها ان لا يستلزم صحة الطرفين ان لا فيلزم صحة وجود
 الحادث ان لا **واذ صفاته كمال فلا يخلو عنها** هذه حجة ايضا
 على امتناع قيام الحادث به تعالى ان صفاته تعالى صفا
 كمال فخلو عنها نقص والنقص محال عليه اجماعا فلا يكون
 شي من صفاته حادثا والا كان غاليا عنه قبل حدوثه
واذ لا يثار عن غيره هذه حجة اخرى وهي انه تعالى
 لا يثار عن غيره ولوقام به حادث لكانت ذاته متاثرة
 عن الغير متغيرة به **واللازم انزلية الصمة ولا يستلزم صحة**
الانزلية هذا جواب عن الدليل الاول بان اللازم مما
 ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو انزلية صمة وجود
 الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث
 انزلية بلا شبهة والمحال هو صمة الانزلية وهذا ليس
 لان انزلية الامكان تغاير امكان الانزلية ولا تستلزم
 كما في الحوادث اليومية **او يتناوب صفاته بتأثيره** هذا
 جواب عن الثالث وهو انك ان اردت بتأثيره عن غيره
 حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى

لقيام

لقيام الحادث بصفاته تعالى سوي هذا وان اردت ان الصفة
 الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غير ممنوع ان ذكر لازم
 من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون حصوله في
 ذاته مقتضي لذاته اما على سبيل الاحتياج بما ذكرنا
 من الترتيب والتلاصق واما على سبيل الاختيار فكل واحد
 سائر المحذورات في اوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته
 وربما يقال لوقام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن صفة
 وهذا الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا
 الاستدلال ينسب على اربع مقدمات ان لكل صفة حادثا
 ضد الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يخلو عن
 التي وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثالثة
 الاولى من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح
 الاستدلال بها والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني وان دفع
 عنه حديث فلا حق الصفات **وكل سابق شرط اللاحق** هذا
 جواب عن الثاني بان يقال لم لا يجوز ان تكون ثم صفاته كمال
 متلاصقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لا
 منها مشروط بالسابق على قياس المركبات الفلكية عند
 الحكماء فلا ينتقل حينئذ عن الكمال الممكن له الا التي كماله
 يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور
 المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد واحد منها فاما لامتناع
 بقاؤه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما

ع

المتنع هو الخلو من كمال يمكن بقاؤه وأما لانه لو لم يخل عنه لم
 يمكن حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كالات غير متناهية فكان
 فقد كل واحد منها التحصيل كالات غير متناهية هو الكمال
 بالحقيقة لا وجدانه مع فقد ان تلك الكالات الا ان هذا
 التصور ينافيه برهان التطبيق على راي المتكلم **ومؤنه الكرامة**
قالوا والكل يعترف به اي يجوز الكرامة قيام الحادث به
 تعالى وقالوا اكثر العقلاء يوافقوننا على قيام الحادث بذاته
 تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة
 حادثين لا في محل لكن المريدية والكراهية حادثان في
 ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحوث السموع والبصر
 وابو الحسين ثبت علوما مستجدة والاشعية يشبهون النسخ
 وهو ما رفع الحكم القائم بذاته او انتاؤه وهما عدم بعد الوجود
 فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات في
 الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددة المتجدتين
 لذاته تعالى فقد ذهبوا الى قيام الحوادث به **وانما هو في**
الاضافات وبه يندفع الزامهم هذا جواب عما قالوه بان
 التفرا انما هو في الاضافات وهو جائز فمراد الاشعية ان
 تعلق الحكم ينتهي او يرفع وكذا مراد ابي الحسين والجباية
 وهو ان تعلق العلم والمريدية والكراهية مستجد او نقول
 هو لا ذهبوا الى تجديد الاحوال في ذاته والحكمة لا يثبتون كل
 اضافة فلا يريد عليهم الا لزام بالمعية والقبلية ونظايرهما

فانها اضافات لا وجود لها وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا
 الم واللذة حسية اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشي
 من الاعراض المحسوسة بالظاهر او الباطن كالطم واللون
 والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات
 النفسانية من المحقد والحزن والخوف ونظايرها فانها كلها
 تابعة للزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي **وجوز**
الحكم العقلية بنا على انه ادراك الملايم وهو مدرك لكمالها
 يعني ان اللذة العقلية نفاها المليون واثبتها الفلاسفة
 قالوا اللذة ادراك الملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذبه
 وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم انه **واحد الحكم لا تعدد**
الواجب والوجوب بنفس ما هيته لئلا يرا بتعين وتركبا
واذ الوجوب يستلزم التنصيص والالزام الدور او هو ان لا تفكك
اي وهو تعالى واحد قال الحكم يتنع وجود موجودين
 كل واحد منهما واجب لذاته لو جهين احدهما لو وجد واجبا
 وقد تقدم ان الوجوب بنفس الماهية لئلا يرا بتعين لا متنا
 الاثنيتية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز
 بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم
 تركيب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز
 وهو محال والثاني ان الوجوب هو مقتضي للتعين فيمتنع
 التعدد حينئذ من الواجب اما ان الوجوب هو مقتضي
 للتعين فاذا لولاها فاما ان يستلزم وينتضي التعين الوجوب

فيلزم تأخر الوجوب عن التعيين ضرورة تأخر المعلول عن علته
 ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات
 يجب ان يكون متقدما علي ما عداه علته له ولا يستلزم
 ولا يقتضي شي منها الاخر فيجوز حينئذ الاتكاف بينهما
 لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا
 حتي يتلزاما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعيين وهو محال
 اذ يستحيل ان يوجد شي بلا تعيين ويجوز التعيين بلا
 وجوب فلا يكون ذلك التعيين الموجود واجبا لذاته
 لا متناع الواجب بدون الوجوب **والمتمكّنون لو اجتمع قادرا**
لا استداليهما اثره ولزم الترجيع بلا مرجع يعني ان المتكلمين
 قالوا في محنتهم لو وجد الالهان قادران علي الكمال لكان
 نسبة المقدوراته اليهما سواء اذا مقتضي للقدرة ذاتها
 وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع تحيلان
 المقدورية فتستوي النسبة بين كل مقدورينهما فاذا
 يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وهو باطل لا متناع
 مقدورين قادرين واما باحدهما فيلزم الترجيع بلا
 مرجع وايضا فامكن التمانع ولزم وقوع الضدين او عجزهما
او احدهما هذه حجة ثانية للمتكلمين وهو برهان التمانع
 فيقال اذا اراد احدهما شيافا ما ان يمكن من الاخر ارادة
 عنده او تمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع
 ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم

اما وقوعهما معا ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما
 فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما واذا فرضنا في ضدين
 لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما
 واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده
 لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو
 ان يمتنع ارادة الاخر عنده فلان ذلك الشي الذي امتنع
 تعلقت ارادة الاخر به هو لذاته يمكن تعلقت قدرة كل من
 الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلقت قدرته وارادته
 به فالمانع عنه هو تعلقت قدرة الاخر وارادته فيكون
 هذا مانعا فلا يكون الها **التنوية الواحد لا يكون خيرا**
وشريرا اي قال التنوية بخير في العالم خير الا شرا
 كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما
 فاعل علي حدة فالمانوية والديصانية من التنوية
 قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر الظلمة والمحبوس
 منهم ذهبوا الي ان فاعل الخير هو نيزدان وفاعل الشر
 هو اهر من ويعنون به الشيطان **ومنع** اي منع قولهم
 الواحد لا يكون خيرا شريرا **والخير ان قدر علي دفع الضر**
ولم يفعل فشريرا والافعال اي يقال بعد هذا المنع
 والتزل عنه الخير ان قدر علي دفع شر الشرير ولم يفعله
 فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعضا الممكنات
 فلا يصلح الها وهذه خطابة احسن من خطابتهم ثم له

صفات زائدة لتغايرها وافادة الحمل ذهب بعض الاشاعرة
الي ان له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته
فهو عالم بعلم قادر بقدره وعلي هذا القياس لتغايرها
ولو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات كما زعموه
لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم من العلم والقدرة
امروا واحدا وهو ضروري البطلان ولو كان مفهوما كونه
عالمنا قادر انفس ذاته لم يقدحها على ذاته وكانت
قولنا اسم العالم والقادر بمثابة حمل الشيء على نفسه
واللازم باطل ومنعه الحكماء والاتفاقيون فاعل اي ومنع
ما ذكر من ثبوت الصفات الحكماء قالوا لو كان له صفة
زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد
جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته **والمعزلة**
لما مررنا بالحاجة والاستكمال اي واحتج المعزلة بما مر
من ان اثبات القدماء كقولهم كبر النصارى وان الصفة
في حد نفسها محتاجة الي موصوفها فيمتنع ان تصافها
بالوجوب الذاتي وايضا صفة صفة كمال فيلزم على
تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصا لذاته
مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا
وهما بغير المعنى المتنازع فيه م اي والجواب ان يقال ان
اردتم باستكمالها بغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته
لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به

غيره

غيره فصوروه ثم بينوا لزومه **منها القدرة والاقدم الحادث**
او تسلسل اي من الصفات المذكورة القدرة فلو كان الباء
تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث لان اثر الموجب
القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط
حدث لا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط
الحادث متوقف ايضا على شرط اخر حادث ويلزم
التسلسل في الشروط الحادث متعاقبة او مجتمعة وكلا
محال **وتعلقها لذاتها ولا يوجب قدم الاثر** يعني ان تعلق
القدرة باحد المقدورين انما هو بذاتها لا بامر خارج
وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الي
داع كما بينا في طريق الهارب وقدر هي العطشان ولا
يلزم قدم الاثر وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا
اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبتة الي الازمنة
سواء **واما القادر** الذي هو موثر تام فيجوز ان تتعلق
قدرته بالايها في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه
دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل
تدل على الفرق بين القادر المختار والعللة الموجبة
الاتري ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في
قيامه وقعوده وكون الخمرها بطا بطبيعة فلو توقف
فعل المختار على مرجع لم يبق بينه وبين الموجب فرق
وهذا كله مرد على الحكماء **قديمة** **والا تسلسل** يعني ان

القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والالكانت هادئة
فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه ولزم
ايضا ان تكون صادرة عن الذات بالقدرة لان الحادث
لا يستدل الي الموجب القديم بالابتسلسل الحوادث وهو
باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القد
الاخرى هادئة ايضا اذا المقدر حدوث القدرة القائمة
به فيستدل الي قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الي ما
لا يتناهى وهو ايضا محال **واحدة اذ نسبة الموجب**
الي الاعداد واحدة والقدرة لا تؤثر في القديم يعني
ان القدرة صفة واحدة والا لا تستند الي الذات اما
بالقدرة واما بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلاك
القديم لا يستدل الي القدرة كما عرفت في مباحث القدر
واما الثاني فلان نسبة الموجب الي جميع الاعداد
سواء فليس صدور البعض عنه اولي من صدور
البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب
لزم ثبوت قدر غير متناهية ليلزم الترجيع بلا مرجع
كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود
ما لا يتناهى محال مطلقا غير متناهية ذاتا اذ لا كم
وتعلقا اي لا تقف وان كان المتحقق ابدامتناهيا
وكذا سائر الصفات اي ليست قدرته موصوفة بالنتائج
لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص

الكم

الكم ولا كم اذ القدرة من الكيف واما تعلقا فمعنى سلب
التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهي
ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراء
ذلك الحد وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا
فتعلقها متناهية بالفعل دايما غير متناهية بالقوة
دايما وهذه الاحكام الثلاثة التفرعية مطردة في
الصفات كلها فكل واحدة من الصفات قديمة وغير
متعددة وغير متناهية ذاتا وتعلقا فقس واعتبر ما
يناسب كل صفة **وتتم الممكنات اذ مقتضى لها الذات**
ولتعلقها الامكان اي وتم قدرته تعالى جميع الممكنات
لان مقتضى للقدرة هو الذات بوجوب استناد صفاته
الي ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة
الذات الي جميع الممكنات علي السواء فاذا ثبت قدرته
علي كلها بعضها ثبت علي كلها **الفلاسفة لا يصدر عنه**
اثران اي خالف في عموم قدرته للممكنات الفلاسفة
الا لاهيون فقالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر
عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول هـ
والبواقى صادرة عنه بالوسايط كما تقدم **المنجيون**
الكواكب هي المدبرات امرالدوران يعني ان الصاوية
من المنجيين قالوا الكواكب المتمركزة بركات الافلاك هي
المدبرات امرافى عما لنا هذا الدوران الحوادث السفلية

مع مواضع الكواكب في البروج واما مواضعها بعضا الي بعض
والي السفليات واظهرها ما يشاهد من اختلاف الفصول
الاربعة **ولا يفيد العلية** اي ولا يفيد الدوران العلية
سيما اذا تحقق التماثل كما في توميت احدى في غاية
السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يقال
للتفاوت اذا التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير
الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان
علي نقيضه وقد قام البرهان العقلي والنقلي علي ان
لا يؤثر في الوجود الا الله تعالى **وساطة الفلك تبطل**
الاحكام وعدمها الهية وهي اصلها يعني ان بساطة
الفلك تبطل الاحكام التي يزعمونها لان كونها بسيطة
مع جعل درجة حارة او نيرة او نهارية والاخرى باردة
او مظلمة او ليلية تحكم وان نفينا البساطة بطل علم
الهية اذ مبناه ان الفلك بسيط فمركباته بسيطة متساوية
في انفسها والحركات المختلفة المشاهدة منها والمرصودة
تقتضي مركبات مختلفة علي اوضاع متفاوتة تكون مركبة
كل منها وحده متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات
متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهية بطلت الاحكام
النجومية لانها مبنية علي الهيات المتخيلة لهم والا
فلا اوج ولا هضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت
لها الاحكام **الشئوية لا يقدر علي الشر والافشير** يعني

ان

ان المجوس من الشئوية قالوا انه تعالى لا يقدر علي الشر
والا كان غيرا شرا مافلا فذلك اثبتوا الهيتين كما تقدم
والترزم ولا يطلق لايهام الغلبة وعدم التوقيف يعني ان
ما ذكر عنهم التزم فانه تعالى خالق الخيرات والشرور كلها وانما
لا يطلق عليه لفظ الشرير كما لا يطلق عليه لفظ خالق
القدرة والخنازير مع كونه خالقها اما لانه يوم ان
يكون الشر فالباقي فعله واما لعدم توقيف الشرع عليه
والنظام علي القبيح لانه جمل اوسفه وان سلم فصاير
يعني ان النظام ومتبعيه قالوا لا يقدر علي الفعل
القبيح لانه مع العلم بقيمة سفة ودونته جمل وكلاهما
نقص يجب تزيينه تعالى عنه والجواب بانه لا قبح بالنسبة
اليه فان الكل ملكه وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه
ففايته عدم الفعل لوجود الصاير عنه وهو القبح
وذلك لا ينفي القدرة عليه **والبليني علي مثل فعل العبد**
لانه طاعة او معصية او عبث وانما هي بالنسبة اليها
يعني ان ابا القاسم البليني ومتابعيه قالوا لا يقدر علي
مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة علي مصلحة
او معصية مشتملة علي مفسدة اوسفه خال عنهما
او مشتمل علي متساويين منها والكل محال منه تعالى
والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة اليها وصدوره بحسب قصدنا هـ

ودواعينا فيجب ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا
 عن هذه الاعتبارات اذ فعله منزعه عن اوقات الاختلاف
 بالحوادث لا ينافي التماثل في الماهية **والجواب ان عليا عينه**
للتماثل وهو بناء على تأثير قدرتنا يعني ان الجبائي وولده
 قال لا يقدر علي عين فعل العبد بوليد التماثل وهو انه
 لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد يوجد فيه
 واداد العبد عدمه منه لزم اما وقوعها فيجتمع التقيضا
 او لا وقوعها فيرفع التقيضان او وقوع احداهما فلا قدرة
 للاخر علي مراده والمقدر خلافة لا يقال يقع مقدور الله
 لان قدرته اعم لانا نقول معنى كونه قدرته اعم تعلقها
 بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا
 المقدور سوار والجواب انه مبني علي تأثير القدرة الحادثة
 وقد تقدم بطلانه **ومنها العلم اتفاقا للاتقان ضرورة اي**
 ومن الصفات العلم وهو متفق عليه بين الحكماء وانما
 نقاه شذوذه من قدما الفلاسفة لا يعاب بهم **قال**
المتكلمون ان فعله تعالى متيقن وكل من فعله متيقن
فهو عالم ضرورة من راي قطا مستأيت ضمن الفاظ عذبة
رشيقة تدل علي معان دقيقة يعلم بالضرورة ان كونه عالم
ولا تجب الملاحظة من كل وجه اي ولا يشترط في الدلالة
علي العلم فلو المتيقن عن كل خلد واستماله علي كل كمال
وللقدرة وصدوره عن النائم نادرا لا يقدم اي ولانه تعالى

قادر

بيلانه
بالضرورة

قادر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد
 والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم وما يصدر عن النائم
 والغافل من فعل قليل متيقن لا يقدم لجواز قليل من
 المتيقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثير عنه هذا علي
 ان الغافل والنائم قادران عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة
 واما عند من جعل النوم ضد القدرة فلا يرد عليه ما ذكر
والحكماء التجرد اي وقال الحكماء في اثبات علمه تعالى انه مجرد
اي ليس جسما ولا جسمانيا وكل مجرد فهو عاقل لجميع الخلق
كما تقدم والحصول ماهية المجردة له اي ولانه تعالى يعقل
 ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان هو
 العقل حضور الماهية المجردة عن الملايق المادية
 للشي المجرد القائم بذاته وهو حاصل في ذاته لان ذاته
 مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما
 الثاني فاشار اليه بقوله **وهو مبد الكل اي لانه مبد**
لجميع ما سواه اما بواسطة اودونها والعلم بالعلية يوجب
العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته لكنه
يعلمه كلها لانه كل يقيده بكل ويعلم المعلومات كما مر
اي ان مسلك الحكماء لا يوجب ان الاعلى كلها لان ما علم بهيته
المجردة كما استفيد من الاول او علم بعلمته كما استفيد
من الثاني يعلم علما كلها فان المعلوم ماهية كذا اما
وعداها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا

رة

كما في المسلك الثاني والمأهية كلية وكونها معللة بكذا
كلية ايضا وتقيد الكلية بالكلية مرات كثيرة لا يفيد الجزئية
فضلا عن تقيده به مرة واحدة **وقيل لا يعلم نفسه لانه**
نسبة بين شيئين اي قال بعض الدهرية انه تعالى لا يعلم
نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين
متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه
محال اذ لا تغاير هناك **ومنع ونقصا بعلمنا** اي ومنع
كون العلم نسبة محضة وانما هو صفة حقيقية ذات
نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة وليس
سلم كون العلم نسبة محضة بين معلوم ومتعلقه فلا يسلم
ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية لانه نسبة ايجابية
او خلقية وان التغاير الاعتباري كاف لتحقيق هذه
النسبة كيف لا يكون كذلك واحدا يعلم نفسه مع عدم
التغاير بالذات **وقيل شيئا والاعلم نفسه اذ يعلم علمه به**
او يمكن اي وقال بعض قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا
اصلا والاعلم نفسه اذ يعلم علي تقدير كونه عالما بشي
انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه لا يقال لا نسلم
ان من علم شيئا علم انه عالم به واللازم من العلم بشي
العلم بالعلم بذلك الشيء فيلزم من العلم بشي العلم بامور
غير متناهية وهو محال لا نقول المدعي لزوم امكانه
علمه بانه عالم فان من علم شيئا امكانه ان يعلم انه عالم

به بالضرورة واذا لزم الامكان ثبت المدعي لان امكان المحال
محال والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منفا
اللازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيما يمكن
العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منفا بطلان
التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالعرض **وقيل غيره للزوم**
الكثرة والتزمت في الاضافة اي وقيل انه تعالى غيره
لان العلم بالشيء غير العلم بغير ذلك الشيء والافن علم شيئا
علم جميع الاشياء لان العلم به عين العلم بها وهو باطل واذ كان
العلم بشي مغاير للعلم بشي اخر فيكون له تعالى بحسب كل
معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير
متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تنهاهي وذلك
محال بالتطبيق والجواب ان ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة
في الاضافات والتعلقات وتكثرها لا يمنع لانها امور
اعتبارية لا موجودة والعلم واحد تتعدد تعلقاته
بحسب معلوماته **وقيل غير المتناهية لعدم تميزه** اي وقيل
لا يعقل غير المتناهية اذ المعقول متميز عن غيره بوجه
من الوجوه والا لكان له **حزق** طرق به يتميز وينفصل
عن الغير واذ كان له طرف فليس غير متناهية هذا خلف
ومنع في كل اي ومنع في تميز الكل فان المعقول كل
واحد واحد من غير المتناهية من تلك الاعداد ومن
غيرها ولا يصح في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من

لا يعلم

ن

حيث هو كل قال المصنف والخاف ان نقول لا نسلم ان المعقول
المتغير يجب ان يكون له صدق نهاية يمتاز به عن غيره وانما
يكون كذلك ان لو كان تعلقه بتميزه وانفصاله عن غيره
بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجوه التميز لا تنحصر في
الحد وقيل الجزريات والالزم الجمل او التغير اي وقال جمهور
الفلاسفة لا يعلم الجزية المتغيرة والا فاذ اعلم مثلاً ان
زيد في الدار الان ثم خرج زيدا عنها فاما ان يزول ذلك
العلم ويعلم انه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والاول
يوجب التغير في ذاته من صفة الي افرى والثاني يوجب
الجمل وكلاهما نقص يجب تزيده عنه ومنع اي ومنع
لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم
عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة في
الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافاته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في
مفهوم اعتباري وهو جازي قال المشايخ العلم بانه وجود
وسيوجد واحد اي قال مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة
في الجواب عنه ان العلم بانه وجود الشيء والعلم بانه سيو
واحد فانه من علم ان زيدا سيد دخل البلد عند افق
حصول الفدي يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان اذا كان
علمه هذا مستمرا بلا غفلة منزلية له وانما يحتاج احدا
لعلم افر متجدد لطريانه الغفلة عن الاول والباري تعالى

تمتع

تمتع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجود عين علمه بانه
سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الي وجود
تغير في علمه وانكره ابو الحسين لاختلاف المتعلق والشرط
وللافتكاك يعني ان ابا الحسين البصري انكر ما ذكره مشايخه
من ان العلم بانه وجود عين علمه بانه سيوجد واعتج عليه
بوجوه الاول ان اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستلزم
اختلاف العلم بهما فان حقيقة انه سيقع غير حقيقة
انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به والثاني ان شرط
العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم
الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فنعلم
ان زيدا سيد دخل البلد عندا وجلس الي محبي الفدي بيت
مظلم مستد بما لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول عند
لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما
عين الاخر والثالث ان اعتقاد انه سيقع قبل الوقوع
علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتفاير
لتأني وصفيهما اعني العلمية والجهلية لتأني وصفيه المعلوم
والجهولية وقيل الكل والا علم علمه وتسلسل اي وقيل
انه تعالى لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الالجاب
لا بمعنى السلب الكلي كما نرى عمدة الفرق الثانية اذ لو علم
كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شيء من
الاشياء وكذا علم يعلم بعلمه به ويلزم التسلسل في العلوم

بلغ

ولا يمتنع في الاضافات يعني ان السلب في الاضافات لا يمتنع
وهذا تسلسل في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم
من قبيل الاضافة والتعلق عندنا **ومنها الحياة** اي ومن
الصفات الحياتية وقد اتفق عليها الكل من اهل المثل وغيرهم
فابو الحسين والحكا صفة العلم اي فقال ابو الحسين البصري
من المعزلة والحكا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر **وقيل**
صفة ترجيحها والاترجح بلا مرجع وانه مشترك اي وقال الجمهور
من الاشاعة والمعزلة انها صفة توجب صفة العلم والقدرة
اذ لو لا اختصاصه بصفة توجب صفة الكامل والقدرة
الشاملة لكان اختصاصه بصفة العلم والقدرة المذكورتين
ترجيحا بلا مرجع واجبا بواجبه بانه منقوض باختصاصه
بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان لصفة اخرى
لزم التسلسل في الصفات الوجودية هذا خلف فلا بد
من الانتهاء الي ما لا يكون اختصاصه به لصفة اخرى
فيكون ترجيحا بلا مرجع **والصحيح الذات وتخالف غيرها**
بالحقيقة بما كان استدلالهم المذكور مبني على تماثل الذات
اشار للرد عليهم بان الصحيح هو الذات وهي مخالفة لغيرها
من سائر الذات بالحقيقة فقد يقتضي هو لذاته
الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجع ومن
المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي تقتضيه ذاته
لذاته علمه صفة العلم اولى من جعله نفس صفة العلم

العلم

فمن

الارادة

فمن اراد اثبات زيادة علمي نفس الصفة فعليه بالدليل
ومنها الارادة فالحكا علمه بالنظام الاكمل وهو العناية
اي ومن الصفات الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي
نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية **وابو**
الحسين علمه بما في الفعل من نفع وهي الداعية اي
وقال ابو الحسين البصري ارادته تعالى هو علمه بنفع
الفعل وقاله ايضا جماعة من رواس المعزلة كالنظام
والباحظ والعلاف وابي القاسم البجلي ومحمود
الخوارزمي ويسميه ابو الحسين بالداعية **والنجا ر عدم**
الاكراه اي وقال الحسين النجا كونه تعالى مريدا امر
عدي وهو عدم كونه مكرها ومفلوبا **والكعب في فعله**
العلم وغيره الامر اي وقال الكعب هو في فعله العلم بما
فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به **واصحا بنافعة**
ثالثة والالم بترجع المقدورات وجودا ووقتا اي وقال
الاشاعة ووافقهم جمهور معزلة البصرة انها صفة ثالثة
مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع واختصاصه بالانضديين نسبتها الي القدرة
سواء اتي فرض وقوعه فان نسبتها الي الاوقات
المعينة كلها سواء فكلما يمكن ان يقع في وقته الذي
وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه
بالوقوع دون صفة ولتخصيص وقوعه بوقته المعين

دونه سائر الاوقات من ثبوت مخصوص يقتضيه والا لزم
ترجيح احد المتساويين علي الامر لا مرجح هذا خلف **وهي**
قديمة والاتسلسل يعني ان ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت
حادثة لاحتاجت الي ارادة اقرى ولزم التسلسل في
الارادات الموجودة **المعترلة حادثة قديمة بذاتها اي**
قال الجباريان وعبد الجبار ومن تبهم من المعترلة انها
حادثة قديمة بذاتها لا بذاته تعالى **والكرامية بذاته اي**
وقال الكرامية انها حادثة قديمة بذاتها تعالى **ومنها**
السمع والبصر للسمع اي والصفات السمع والبصر دل علي
ثبوتها له تعالى السمع فانه القرآن والحديث مملو به فلا
يمكن انكاره ولانا وبه لانه معلوم ضروري فلا حاجة
الي الاستدلال عليه **وقيل** هما علم متعلقهما حال **حدوثه**
اي وقيل انه السمع والبصر نفس العلم بالسمع والبصر
عند حدوثهما فيكونا له حادثين وراجعين الي العلم
ومنها الكلام تواتر اجماع الانبياء ولادور اذ التصديق
بالمعجز اي ومن الصفات الكلام دل عليه اجماع الانبياء
عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يشيرون له الكلام
فان قيل صدق الرسول موقوف علي تصديق الله
ايه باخباره وهو الكلام فاثبات الكلام به دور قلنا
التصديق بالمعجز الظاهر علي وفق دعواه ثبت الكلام
ام لم يثبت **وليس يعرف ولاصوت يقوم ان بذاته كالحنايلة**

السمع والبصر

الكلام

او

او بغيره كالمعترلة بل بنفسها مفاير للعبارات اذ لا يختلف
يعني ان الكلام ليس يعرف ولاصوت كما يقوله الحنايلة
من ان المروف والاصوات قديمة بذاته تعالى هي كلامه
وبالفواحي قالوا الجدل والطلاقة قديمان فضلا عن
المصنف وهو باطل بالضرورة فانه حصول كل حرف
مشروط بانقضاء الامر فلا يكون قديما ولا كما يقوله
المعترلة من انه مروف واصوات تخلقها الله في غيره
كاللوح والملك والنبي وهو حادث وهذا الذي قاله
المعترلة صريح الا انه غير الكلام الذي تشبهه ورا ذلك
فانه معني قائم بالنفس مفاير للعبارات التي تختلف
بالازمنة والامكنة والاقوام بخلافه فانه لا يختلف
ولا يتغير وانما يعبر عنه بالالفاظ وهو الكلام حقيقة
والعلم والارادة قد تخالفا اي وهو مفاير ايضا للعلم
اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلم بل يعلم فلافه او يتك فيه
وللارادة اذ قد يامر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده
هل يطيعه ام لا فهو صفة ثالثة مخالفة للعلم والارادة
وادلة الحدوث لا تنفيه لانها لفظية يعني ان ما دل
علي حدوث القرآن مطلقا حيث يمكن حمله علي حدوث
الالفاظ لا يكون للمعترلة فيه حجة علينا فان الامر والخبر
من الازل ولا ما مور ولا سامع هو كطلب التعلم من ابنا
شبولس **والكذب يمنع فالمعترلة لانه قبيح وفساد للمصلحة**

وعندنا لانه نقص واذ يقدم فيمتنع الصدق اي يمتنع
الكذب علي كلام الله تعالى اتفاقا فقال المعتزلة لانه قبيح
وهو تعالى لا يفعل القبيح وفساد مصلحة العالم اذ لو جاز
عليه ارتفع الوثوق عن اخباره بالتوابع والعقاب وغير ذلك
وقال اهل السنة لانه نقص والنقص علي الله محال
اجماعا وايضا لو انصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم
الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه واللازم باطل **والسمع**
ولاد وهذا الدليل المعتمد عليه لصحة وهو السمع قال
تعالى ومن اصدق من الله حديثا الي غير ذلك وذلك
معلوم من الدين ضرورة ولا يلزم الدور لان التصديق
بالمعجزة كما تقدم **والبقا اثبتة الشيخ لتحقق الوجود بدونه**
يعني ان صفة البقا اثبتتها الشيخ الاشعري واتباعه وكذا
جمهور معتزلة بغداد قالوا صفة وجودية زائدة علي
الوجود اذ الوجود متحقق دون البقا **ونقص بالحدوث**
اي واجب بانه منقوض بالحدوث وان البقا حصل بعد
ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم
الي الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دل
ما ذكرتموه علي كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا
وجوديا زائدا بما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالوصول
بعد العدم في الدلالة علي الوجود في الجملة ويلزم التسلسل

في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون
هادئا ونفاه القاضي والامامان **والا تسلسل** اي ونفي
كون البقا صفة وجودية زائدة القاضي ابو بكر والامام
الرازي وامام الحرمين وكذا جمهور معتزلة البصرة وقالوا
لو كان زائدا لكان له بقا ويتسلسل **واثبت الشيخ الاستواء**
والوجه واليد غير الاستيلاء والوجود والقدرة يعني ان
الشيخ الاشعري صفة الاستواء غير الاستيلاء لقوله الرحمن
علي العرش استوي ثم استوي الي السما وصفة الوجه
لا بمعنى الوجود لقوله تعالى ويبقي وجه ربك واليد
لا بمعنى القدرة قال تعالى لما خلقت بيدي يد الله
فوق ايديهم **وقوم الجنب والقدم والاصبع والكرم** اي
لقوله تعالى في جنب الله وفي الحديث حتي يضع الجبار
قدمه ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
والتكوين قالت الحنفية يفاير القدرة لانها مصحمة
ورديان الصحة ذاتية يعني ان الحنفية اثبتوا التكوين
قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة
لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر للقدرة واثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وان الله
للممكن ذاتي فلا يصلح اثر للقدرة لان ما بالذات
لا يعمل بالغير بل بما كان الشيء في نفسه تعمل المقدرة
فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه

العله اسقه
اثبت

واجب او متمنع فاذن اثر القدرة هو الكون ثم يصح ان يري في
 الاخرة اتي ينكشف كالبدي لمتوارني انظر اليك بلا جهل وعبث
 وقاب ان استقر مكانه فسوف تراه في مع امكانه مذهب الاشاعرة
 جواز الروية في الاخرة فيري تعالى اي ينكشف لعباده
 انكشاف القرينة البدي كما ورد في الاحاديث الصحيحة
 وقد استدل علي ذلك بالنقل والعقل قال تعالى اري انظر
 اليك فسال موسى الروية ولو امتنع كونه مر يا ما سالا
 لانه لما ان يعلم امتناعه او يجهله فانه علمه فالعقل
 لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجمله بما لا يجوز
 علي الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا وقوله فانه استقر
 تعليق للروية علي استقرار الجبل واستقراره امر ممكن في
 نفسه وما علق علي الممكن فهو ممكن **والشيخ اذ يري**
الجوهر والعرض فلعلة مشتركة وليس الحدوث اذ هو ذو عدم
فهو الوجود هذه طريقة الاستدلال بالعقل وهي
 للشيخ ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه وعليها القاضي
 ابو بكر واكثر ايمتنا وتحريرها انا نري الاعراض كاللون
 والاضواء ونري الجواهر كالطول والعرض فصمة الروية
 مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصمة لها علة مختصة
 بحال وجودها التحققا عند الوجود وانتقائها عند
 العدم وهذه العلة المشتركة اما الوجود والحدوث اذ
 لا مشترك بين الجوهر والعرض سواها لكن الحدوث لا يصلح
 علة

علة للصمة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
 والعدم لا يصلح ان يكون جز العلة لانه التأثير صفة اثبات
 فلا يتصف به العدم ولما هو مركب منه فاذن في الوجود
 وانه مشترك بينهما وبين الواجب كما تقدم من اشتراك
 الوجود بين الموجودات كلها **ويلزم في الكل ولا يري عادة**
 يعني ان هذا الدليل يوجب ان يصح روية كل موجوده
 كالاصوات والروائح والشيخ الاشعري يلزمه ويقول انما
 لا تري هذه الاشياء لجرى ان العادة من الله بذلك ولا تمتنع
 ان يخلق فينا روية **ومنع في الكل** اي ومنعه غيره في
 الكل وشدد عليه النكير قايلا هذه مكابرة محضه
 ومخرج عن ميز العقل بالكلية **ويستدل بنحو الي ربهام**
ناظرة ولم يرد انتظار الالاء لانه موت امر اي ويستدل علي
وقوع الروية بنحو قوله تعالى الي ربهام ناظرة ولا يرد عليه
انه الي واحدة الا لا يري منتظرة نعمة ربهام لانه انتظار
النعمة نعم ومن ثم قيل الانتظار الموت الامر فلا يصلح الاخبار
 به بشارة والاية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاکرام
 وهن المحال وفرغ البال واذن في روية تعالى فانها اجل
 النعم لا امر منا الله منها امين **وكلاهم عن يومين** **محبوبو**
 هذه الاية ايضا من دلائل وقوع الروية فانها تحقيق لسان
 الكفار فلزم كون المؤمنين راين غير محبوبين **ولا يجب عند**
الشرايط والالام يري الجسم البعيد اصغر لا استوا الاجزاء فيها

ن

اي لا تجب الروية عند اجتماع شروطها من سلامة الحاسة وغيرها
 لانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى
 بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرايط
ولا تدركه الابصار اي لا تحيط به او يرى هذه من الشبه
 السمعية وهي اية لا تدركه الابصار وجوابها ان الادراك
 هو الروية علي نعت اللاحاطة بجوانب المرمى فمعني لا تدركه
 اي لا تحيط به اذ يصح ان يقال رايته ولم يدركه بصري
 اي لم يحيط به او يقال ان تدركه الابصار موجهة كلية
 لان موضوعه جمع محلي بال الاستغراقية وقد دخل عليها
 النقي فرفعها ورفع الموجهة الكلية سالبة جزئية **والتمدد**
ان سلم فبالممكن اذ لا مدح فيه للمعدوم يعني ان من قال
 تمدح الباري سبحانه بانه لا يرى فعلي تسليمه من غير
 دليل ففيه عجة علي صحة الروية اذ لو امتنعت رويته
 بما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى
 حيث لم يكن له ذلك وانما المدح في عدم الروية للمتنع
 المتعزز بحجاب الكبريا كما في الشاهد **واستقظام طلبها من**
اليهود لانه نقتت هذه ايضا من الشبه السمعية وهي
 ايات سوال الروية كقوله تعالى حتي نرى اسمهم جهرة فقالوا
 ارنا اسمهم جهرة او نرى ربنا والجواب ان استقظام ذلك
 لطلبه تعنتا منهم وعنادا بدليل استقظام انزال كتاب من
 السما وانزال الملائكة مع امكانها بلا خلاف **والا منعهم موسى**
 اي

اي

اي ولو كان الاستقظام لاجل الامتناع منهم موسى عن
 ذلك كما منعهم حين طلبوا امرا مستغافا وهو ان يجعل لهم
 الها اذ قال انكم قوم تجهلون **ولن تراني ليس للتا بيد**
 يعني انك لا تغيد تا بيد النقي كما يزعمه الزمخشري
 فنفيها عنك تراني لا يتا بد بدليل ولن يتموه اي
 الموت ولا شك انهم يتمونه في الاخرة للتخلص عن
 العقوبة **وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا ليس فيه**
منها اي هذا ايضا لا يقتضي المنع اذ قد يكون التكلم
وحيا حال الروية فان الوحي كلام يسمع بسرعة **ولاموا**
خلاف الكرامة اي ولا يشترط في الروية عندنا المواجهة
والمقابلة خلافا للكرامة فانهم وافقونا في الروية
 وخالفونا في الكيفية وادعوا الضرورة في ان ما لا يكون
 في جهة قدام الرائي ولا مقابله او في حكم المقابل لا يرى
 موافقين في ذلك للمقتلة ومخالفين لهم في اصل الروية
والضرورة تمنع كفي الاصل اي ونحن نمنع الضرورة وادعا
منهم مثل دعوي الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة
وحيز وما ليس في جهة وحيز فانه ليس بموجود ولعل
هذا الادعاء فرعه ولا تقبل حقيقة بل سلوب واصافا
لا تمنع الشركة يعني ان حقيقة تعالى غير معلومة
 للبشر والمعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب
 كونه واجبا لا يقبل العدم انزليا لا يسبقه عدم ابديا

جهة

وها

لا يلحقه عدم ليس بغير ولا في مكان او اضافات كونه خالفا
 قادرا على كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشركة في الحكما
يتمتع اذ ليست بذاتية ولا مركبة فتحد اي قال الفلاسفة
 وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين يتمتع العلم بحقيقة
 الله تعالى ومنهم من توقف كلقاضي ابي بكر وضار بن عمرو
 من المعزلة وكلام الصوفية في الاكثر مشعرا بالامتناع وانما
 منه الفلاسفة لان المعقول اما بالبدئية واما بالنظر
 والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في المدفأة
 لا تعلم الحقيقة الا بالبدئية او بالحد وحقيقة تعالى
 ليست بذاتية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها مما
 مرفلا يمكن العلم بها **ومنع المحر** هذا جواب المتكلمين بان
 المحر فيما ذكره الفلاسفة ممنوع لجوانبه خلق الله تعالى علما
 متعلقا بما ليس ضروريا لبعض الاشخاص **ثم فعل العبد**
بقدرته يعني ان فعل العبد الاختياري واقع بقدرته
 الله دون تأثير لقدرته العبد فيه **القاضي اصله لا كونه**
طاعة او معصية اي وقال القاضي ابو بكر انه واقع بجميع
 القدرتين علي ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدره
 العبد بصفته وهي كونه طاعة ومعصية الي غير ذلك
 من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى كما في لطم
 اليتيم تاديبا وايدار فان ذات اللطم واقعة بقدرته الله
 وتأثيره كونه طاعة علي الاول ومعصية علي الثاني

فعل العبد

بقدرته

بقدرته العبد وتأثيره **ابو الحسين والحكما بقدرته خلقها الله**
في العبد اي قالت الحكما وابو الحسين والموجود في الكوا
 امام الحرمين هي واقع علي سبيل الوجوب وامتناع التخلف
 بقدرته خلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول
 الشرايط وارتفاع الموانع **الاستاذ بمجموع القدرتين** اي قال
 الاستاذ ابو اسحاق بمجموع القدرتين علي ان تتعلق جميعا
 بالفعل نفسه وهو من اجتماع الموثريين علي اثر واحد
المعزلة بقدرته العبد اي وقالت المعزلة اي اكثرهم هو
 واقع بقدرته العبد وحدها علي سبيل الاستقلال بلا
 ايجاب بل باختيار **لنا شمول قدرته** **وهمل العبد بتفاصيله**
وانه لو كان مرجعنا تسلسل اي لنا علي ان الفعل الاختياري
 للعبد واقع بقدرته الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول
 ان فعل العبد يمكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله
 تعالى كما مر من شمول قدرته للممكنات باسرها ولا شيء
 مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرته العبد لا امتناع
 اجتماع قدرتين موثرتين علي مقدور واحد كما مر
 والثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال
 لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل والثالث ان العبد
 لو كان موجد الفعل فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه
 والالم يكن قادرا عليه مستقلا وان يتوقف ترجع فعله
 علي تركه علي مرجع وذلك المرجع لا يكون من العبد

ي

ل

فيه

باختياره والالزام التسلسل **ولم الضرورة وهي لوجود القدرة**
وان لم يؤثر التكليف اي والمعتزلة وجهه فابو الحسين
ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعلة الضرورة ويجعل
انكاره سفسطة والجواب ان هذه الضرورة عائدة الي
وجود القدرة لا الي تأثيرها في الاختيارية وعدم
تأثيرها في غيرها واما غير ابي الحسين فيستدل بوجهه
مرجوعا الي امر واحد وهو انه لو لا استقلال العبد
بالفعل علي سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاولا امر
والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجد الفعل مستقلا
في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا
ويلزمهم فيما علم الله عدمه وارادوا خبر به وفي ايمان
ابي لهب اذ يستلزم ايمانه بانه لا يؤمن وعند استواء
الداعية وريحانها وفي المعرفة اذ هو تكليف بالماضي
اول للفاصل يعني ان هذا الذي ذكره ان لزم القابل بعد
استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجهه
الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو مستغ
الصدور عن العبد وما علم الله وجوده من افعاله
فهو واجب الصدور عن العبد ولا يخرج عنها لفعل
العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة علي الواجب
والمتنع والثاني ما اراد الله وجوده يقع قطعا وما
اراد عدمه لم يقع قطعا فلا قدرة له علي شي منها اصلا

والثالث

212
والثالث ايمان ابي لهب ما مور به وهو متنع فيكون هو
ما مور اياه يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق
وهو تصديق بما علم من نفسه خلافة ضرورة والراجح
الفعل عند استواء الدواعي الي الفعل والترك يمتنع لان
الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب
الراجح ويمتنع الاخر المرجوح فلا قدرة للعبد علي فعله
والخامس التكليف واقع بمعرفة الله لهما بما كان ذلك
في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتمصيل الماخذ وهو
محال وان كان في حال عدمها وغير العارف بالتكليف
وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه عما قلنا
التكليف فتكليف الفاعل تكليف بالمحال **واما الظواهر**
فمعارضة اي وما استدلوا به من ظواهر آيات تشير
بمقصودهم فهو يكتبون الكتاب بايديهم حتي يغيروا
ما بانفسهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فمن شافليو من
ومن شاء فليكرهنا ظلمنا انفسنا علي اعمل صالحا فيما
تركته فهي معارضة بالآيات الدالة علي ان جميع الافعال
بقضاء الله وقدره بخو الله خلقكم وما تعملون خالق
كل شي فعال لما يريد ومعارضة بالآيات المصروفة
بالهداية والاضلال بخو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا
ختم الله علي قلوبهم والظواهر اذ تقارنت لم تقبل
شهادتها خصوصا في اليقينيات فيجب الرجوع الي غيرها

فقالوا بالتولد وهو ان يوجب فعل لفا عمله فعلا اخر وينا في
المباشرة لما اسند المقتزلة فعل العبد اليه راوا فيه ترتيبا
فقالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفا عمله فعلا اخر
بموجبة اليد ومركبة الفتاح وادعوا الضرورة فقالوا من
رام دفع حجر من جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته
وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشر بالافتاق فهو بوا^{سطه}
ما يشره من الدفع قال المصنف والتوليد ينافي المباشرة
وجوز ابو هاشم في فعل الله اي وجوز ابو هاشم ثبوت
الفعل المتولد لله تعالى بما يشهد به الحس من حركة الاغصا
والاوراق بالرياح واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح
واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة وله قول اخر كغيره
ان جميع افعاله تعالى بالمباشرة وقسموه الي ما في الابدان
فقط وفيه وفي الدوام يعني ان القايلين بالتوليد قسموا
السبب المولد الي ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال
دوامه كالمجاورة المولدة للتأليف وتفرق الاجزاء المبينة
ببنية الصفة المولدة للام والي ما توليده حال حدوثه
ودوامه اذ لم يمنع ما منع كالا اعتماد اللازم السفلي فانه
عند انتفاء الموانع يولد الحركة الها بطة حال حدوثه
ودوامه واختلفوا في الموت وفي الطعوم والالوان
تحدث بالطبع والضرب اي اختلفوا في الموت المتولد من
الجرح والنافي له مراغم لاصله فان الامة اجمعوا على ان

المستقل

المستقل بالامانة والاهيا هو الله تعالى واختلفوا ايضا
في الطعوم والالوان التي تحدث بالضرب وغيره من افعال
العبد كلون الدبس وطعمه الماصلين بضربه بالمسواط عند
طبخه فاشتبه قوم ومنعه افرون والاصول بالضرب في كل
جسم لان الاجسام متماثلة لتركيبها من الجواهر الافراده المتبا
وفي الامم هو من الوها اذ هو بقدره ام لا كما في الابرة
وزيادة العقرب اي اختلفوا في الام الماصلة من الاعتماد
علي الغير بضرب او قطع فقيل يتولد من الاعتماد وهو
مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قولي
انه يتولد من الوها اي تفرق الاتصال والوها يتولد من
الاعتماد لان الام بقدر الوها قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد
ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف
ما يولم العضو القوي المكثرو ما هو الا لا اختلاف ما يوجب
ذلك الاعتماد فيهما من الوها ومما يبطل تولد الام من
الوها تفاوت الام تفاوت لا يوجد في الوها كما يحصل براس
الابرة ومما يحصل بزيادة العقرب بل ومما كان ما يحصل
من الوها بزيادة العقرب اقل مما يحصل براس الابرة بكثير
مع ان حال الام علي عكس ذلك فلا يكون متولدا منه
وفي امكانه من الله بلا وها اي واختلفوا ايضا في
امكان اعداء الام بلا وها من الله تعالى ام لا وهو مبني
علي ما تقدم فمن لم يجوز ان يكون فعله متولدا حكم بان

نسة

تعالى

الام الصادق عنه تعالى لا يكون بسبب الوها وتوليد اياه ومن
 جواز التوليد في افعاله جواز كون الام الصادق عنه متولدا
 من الوها فهو عما تقدم مفهوم منه ثم انهم **اولوا الطبع والختم**
والاكنة بالسمية او بسمة يعرفها الملائكة او بمنع اللطف او
الاخلاص يعني انهم اولوا اشياء صرح بها القرآن وان فقد
 عليها الاجماع كالطبع في قوله تعالى وطبع الله علي قلوبهم
 والختم في قوله ختم الله علي قلوبهم فقالوا اي سهاها مطبوعا
 عليها ومحتوما عليها ومجمولا عليها اكنة فهذا تاويلهم
 بالسمية وهو لا وايد المعترلة وقال الجبائي وابسمة
 ومن تابعهما اي وسم الله قلوب الكفار **سميات** وعلامات
 تعرفها الملائكة فيميز بها الكافر من المؤمن وقال الكعبي
 اي منع منهم اللطف المقرب الي الطاعة المبعد عن
 المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يوثق فيهم فلما لم يوفقوا
 لذلك اللطف فكانهم ختم علي قلوبهم لان قطع اللطف مانع
 من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال
 موانع من الدخول وقال بعض اصحاب عبد الواحد من
 المعترلة منهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا
 لذلك كمنع دخول الايمان قلبهم بالختم عليه لان الفعل
 بلا اخلاص كلا فعل **ويدها ذكر الله اياها في معرض امتناع**
الايمان اي ويبطل التاويلات التي ذكرها ذكر الله تعالى
 هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك

ومجرد

ومجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة علي قلوبهم لا يمنع
 من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف
 والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح العمل عليها
والتوفيق والهداية بالدعوة اي واولوا التوفيق والهداية
 بالدعوة الي الايمان والطاعة **ومنعهم الاجماع علي الاختلاف**
فيه والدعاء اي ومنع هذا التاويل اجماع الامة علي اختلاف
 الناس فيما ذكر فبعضهم موقف فهدى وبعضهم ليس كذلك
 والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلها
 بها ومنعه ايضا الدعاء بها نحو اللهم اهدنا اللهم وفقنا
 والدعوة المذكورة هاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف
 الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها
 وعدمه **قالوا والمقتول مات لا باجله فلم يقتل عاش والالا**
لم يذم القاتل يعني ان المعترلة قالوا في المقتول تولد مودة
 من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا
 انه لو لم يقتل لعاد الي اهد هو اجله المقدر له ولو كان
 المقتول ميتا باجله مات وان لم يقتله فالقاتل لم يجلب
 امرا لا مباشرة ولا تولد افكان لا يستحق الذم عقلا
 ولا شرعا **فالموت مقدور دون عنده**

وقد يموت ان لم يخالف العادة كفي الممارك هذا مما
 استشهدوا به ايضا وهو انه ربما قتل في المهمة الواحدة

ية

الوفاء ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجسم الفغير في الزمان القليل
 بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه **وفسر الرزق بالحلال وبما**
لا يمنع من الانتفاع به فمن اكل مما عمره فانه لم يزرقه
 اي فسر المعزلة الرزق بالحلال تارة وبما لا يمنع من الانتفا
 به اخرى فيلزم ان من اكل الحرام طول عمره فانه لم
 يزرقه وهو خلاف الاجماع من الآية قبل ظهور المعزلة
وجعلوا السر والعلل والرخصا مباحا للعبد او متولدا
من فعل الله يعني ان المعزلة اختلفوا في الاشعار فقال
 بعضهم السر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامور
 صنف على البيع والشرا بتمن مخصوص وقال بعضهم هو
 متولد من فعل الله تعالى وهو تقييد الاجناس وتكثير
 الرغبات باسباب هي من فعله **هذا وهو مريد للكائنات**
لانه خالقها بلا اكره اي الامر ما ذكر عندهم وعندنا انه تعالى
 مريد لجميع الكائنات غير مريد بما لا يكون واتفقوا على
 اسناد الكل اليه جملة واما تفصيلا فاختلفوا هل يقال
 مثلا الكفر والفسق مراد الله ومحتم ان مريد للكائنات
 باسرها لانه خالق كل شيء وخالق الشيء بلا اكره مريد له
 بالضرورة **والمعزلة للمامور به** اي وقال المعزلة انه
 مريد للمامور به من افعال العباد كارد **للحاجي والكفر**
وليس الامر بخلاف المراد سقيا كالمختبر والمعتذر من ضرب
 عبده بعصيانته والمطلب اليه اي وليس الامر بخلاف ما يريده

بلغ مقابلة
 قدر الطاقة

يعر

يقدس فيها وانما يكون كذلك لو كان الفرض من الامر
 منصرفا في ايقاع المامور به خلافا للمعزلة فانهم ايقوا
 بذلك ويوضح ما ذكرنا انه الممتنع لعهده هل يطعم ام لا
 قد يامر به ولا يريد منه الفعل وايضا اذا عاتب الملك ضارب
 عبده فاعتذر بعصيانته والملك يتوقعه بالقتل ان لم
 يظهر عصيانته فانه يامر به بفعل تهديد العذرة ويريد
 عصيانته فيه فان اهدا لا يريد ما يفضي الي قتله وايضا
 فان المطلب الي الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به
ولا يلزم كون الكفر طاعة لانها غير الامر اهـ المعزلة ايضا
 بانه لو كان الكفر مراد الله لكان فعله موافقة لمراد
 الله فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة والجواب
 ان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير
 مستلزم لها لا تفك كما عنه في الصور المتقدمة **ولا الرضي**
به لانه بقضائه لا قضاء اهـ المعزلة ايضا بانه لو
 كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضي
 بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضي بالكفر واجبا واللازم
 باطلا لان الرضي بالكفر كفر اتفاقا والجواب انه الواجب هو
 الرضي بالقضاء لا بمقتضى والكفر مقتضى لا قضاء والواجب
 الرضي بمقتضى الانبياء وهو باطلا اجماعا **ولا يلزم تكليف ما لا**
يطاق لوجود القدرة اهـ ايضا بانه لو اراد الله الكفر
 وفلا فمراد الله متمتع عندكم كان الامر بايما هـ

تلك بما لا يطاق والجواب ان الذي يمتنع التكليف به عند
ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لا يستحالته
في نفسه كالجمع بين التقيضين او لا يستحالته صدوره عن
الانسان في مجاري الماديات كالطيران في الجو لا يكون
مقدورا بالفعل للمكلف به والایمان في نفسه امر مقدور
يصح ان تتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا
بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم
المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث
مكلف بالصلاة **اجماعا وقال الحكماء الشرع بالعرض** اي قال الحكماء
في القضا والقدر الموجود اما غير محض كالعقول والافلاك
او غالب عليه الخيز كهذا العالم الذي في مقعر فلك القمر فان
الصحة اكثر من المرض فالخير واقع بالقصد الاول داخل
في القضا دخولا اصليا ذاتيا والشر واقع بالضرورة ودا
في القضا بالتبع والعرض ثم لا يبيع من الله وهو متنا
فالذي عنه شرعا للجب والتخلف في كذب مني نبي ومتو
بالقتل ظلم اجمعت الامة اجماعا مركبا علي ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعة من جهة
انه لا يبيع منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب واما المعترلة من جهة ان ما هو قبيح
منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهو مفرغ علي مذهبهم
في التمسيس والتقيح وانما يوصف الفعل بكونه قبيحا

باعتبار

باعتبار صدوره متافا لله عن شرعي لا عقلي ويدل علي
انه ليس بعقلي وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله
واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسين ولا قبيح لان ما
ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا
والثاني ان الكذب لو كان قبيحا لذاته او لصفة لازمة
لذاته كما تخلف القبيح عنه لان ما بالذات او بواسطة
لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظاهر واللازم باطل
فان الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصية دم نبي من
ظالم بل يجب الكذب وكذا اذا كان فيما يجاء متوعد
بالقتل ظلم **والمعترلة لذات الفعل او لصفته** يعني ان المعترلة
اختلفوا فذهب الاول الي منهم الي انه حسن الافعال
وقبيح لذواتها لا لصفة فيها تقتضيها وذهب بعض من
بعدهم من المتقدمين الي اثبات صفة حقيقية توجب
ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن
الفعل او قبيحه لذاته كما ذهب اليه من تقدم منا من
اصحابنا بل كما فيه من صفة موهبة لاحدهما وذهب
ابو الحسين من متأخريهم الي اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبه دون الحسن فانه يكفيه لحسنه انتفاء
الصفة المقتضية وذهب الجبائي الي نفي الوصف الحقيقي
فيها فقال ليس حسن الافعال وقبيحا لصفاته الحقيقية
فيما بل لوجوده اعتبارية واصناف اضافية تختلف

بحسب الاعتبار كما في لطفة اليتيم ناديا وظلما وقد يدرك
ضرورة أو نظرا أولا أي قد يدرك الحسن والتبع بالضرورة
 من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
 الضار فان كل عاقل يحكم بها بلا توقف وقد يدرك بالنظر
 كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك
 بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم
 ان تم جهة محسنة كما في صوم افر يوم من رمضان
 حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من
 شوال حيث حرّمه الشارع **ولا نزاع في صفة الكمال والنقص**
والملاءمة والمنافرة وما يدعي فيه الضرورة منها أي
 لا نزاع في ان الحسن والتبع عقليان بمعنى صفة الكمال
 والنقص والملاءمة والمنافرة

ولا يجب على الله شيء اذا لا حاكم عليه هذا ظاهر **وأوجب**
المعتزلة اللطف وهو ما يقرب الي الطاعة يعني ان المعتزلة
 اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امور منها اللطف
 وفسروه بانه الفعل الذي يقرب الفعل الي الطاعة ويبعد
 عن المعصية كبعثه الانبياء **ويلزمهم ما لا يتساهل في**
 يلزمهم على ما تمسكوا به انا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي

وفي

وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
 وكان هناك الاطراف مبتدئين متقين لكان لطفًا وانتم
 لا توجبونه على الله **والثواب على الطاعة مع انها لا تكافئ**
النعم السابقة أي واوجبوا ايضا الثواب على الطاعة
 لانه مستحق للعبد فيقال لهم الطاعة التي كلف بها
 لا تكافئ النعم السابقة لكثيرتها وعظمتها ومقاراة افعال
 العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذاك الا لانه يقابل نعمة
 الملك عليه بما لا يحصر بتميزك اتملة فكيف يحكم العقل باليأس
 الثواب عليه واستحقاقه اياه **والعقاب مع انه حق**
والاستقاط فضل أي واوجبوا العقاب على المعصية
 زجرًا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي
 والاذن في المعصية والاعراض بها فيقال لهم العقاب
 حقه والاستقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل
والأصلح في الدنيا ويكذب به الكافر الفقير أي واوجبوا
 الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير
 المقذّب في الدنيا والافرة ان لا تخلف **والعوض على**
الآلام لا جزاء ومن المكلف مما يستحقه وان عدم فالضرر
 وهل يجب في الافرة ويدوم ويحبط وهل يجوز ابتداء
 وعلى الجواز فهو يؤلم للعوض وعلى المنع يؤلم بعوض
 من ابد لطفاله **وعبرة لغيره** أي واوجبوا العوض على
 الآلام فانهم قالوا الآلام وقع جزاء لما صدر عن العبد

في

الانعام

من سبب كالم الحزلم يجب علي الله عوضه والآفات كانت
 الإيلام من الله وجب عليه العوض وإن كانت من
 مكلف آخر فإن كان له حسنة أخذ من حسنة وأعطى
 المحيي عليه عوضا لا يلامه له وإن لم يكن له حسنة
 وجب علي الله إماما ضررا لمؤلم عن إيلامه أو تعويضه
 من عنده بما يوازى إيلامه قال أبو هاشم وأتباعه
 جاز أن يكون العوض في الدنيا إذا لا يجب دوامه وقال
 القلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب أن يكون
 في الآخرة لو جوب دوامه كالثواب لأن انقطاعه
 يوجب أمتا واختلفوا هل تدوم اللذة المبدولة عوضا
 كما تدوم الثواب أو تنقطع وهل تحبط العوض بالذنوب
 كما يحبط الثواب أولا وهل يجوز إيصال ما يوصل عوضا
 للآلام ابتداء بآلام أم لا يجوز وعلي الجواب هل يؤلم
 ليغوض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به علي طريقة
 التفصيل مخالفا للحكمة وعلي المنع هل يؤلم ليغوض عوضا
 زائدا ليكون لطفًا له ولغيره أو يصير ذلك الإيلام عبرة له
 بزمه عن القبيح **واختلفوا في البهائم وهل عوضها الجنة**
وهل تخلف فيها عقلا لتقبل أنه جزاء أي اختلفوا في
البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاقي مدة
حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تماشي مثلها أو
لا تعوض وإن عوضت فهل ذلك في الجنة أو في غيرها

وإذا

وإذا كان في الجنة فهل تخلف فيها عقل تعقل به أنه جزاء
 وأنه دائم غير منقطع **وقيل لا أثر لها وللصبيان أي**
ومنهم من أنكر لحوق الآلام بالبهائم والصبيان مكابرة وهربا
من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها فيجوز تكليف
مالا يطاق ويجوز بما علم عدمه أجماعا أي فيجوز عندنا
تكليف مالا يطاق بما تقدم من أنه لا يجب عليه تعالى
شي ولا يقع منه شيء ومنعه العقلة لقبه عقلا وأعلم
أن مالا يطاق علي مراتب أدناها أنه يمتنع الفعل لعلم
الله بعدم وقوعه أو تخلف إرادته أو إخباره بعدمه
فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة
الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالصديق عندنا
والتكليف بهذا جازيلا وأقوا جاعلا واللام يكن العاصي
بلفظه وفسقه مكلفا بالإيمان وترك الكباير وأقصاها
أن يمتنع لنفس مفهومه كجع الصديق وقلب الخفايق
وإعدام القديم واليه أشار بقوله ولم يقع بالمتنع لذاته
وأما جواز التكليف به ففرع نظيره وهو مختلف فيه
فمن من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصور
وامتناع طلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف علي تصور
ثابتا واقعا فقال وقيل لا يجوز إذ لا يعقل وقوعه فلا
يطلب ولا تناقض تصور منفي أو بالسببية أي وقيل
طلبه يتوقف علي تصور ثابتا وتصوره علي وجه

الوقوع والثبوت متيقن ها هنا لان ماهيته من حيث هي
هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه
ذاته لذاته لا يكون تصور له بالشيء اخر كما يتصور اربعة
ليست بزوجة فانه لا يكون متصوفا للاربعة قطعا بل
المتنوع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما متفيا بمفني
انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين
او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد
والخلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وتصوره
على احد هذين الوجهين كافي في الحكم عليه دون طلبه لانه
غير متصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له **والنزاع فيما**
لا تتعلق به قدرتنا عادة فلا يرد ايمان ابي لهب والنزاع
فيما لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقيها
به النفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به
كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به
لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كعمل الجبل والطيور
الى السما فهذا التكليف بخبره وان لم يقع بالاستقرار
ومنع المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبما ذكرناه من التفصيل
وتمديد المتنازع فيه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل
ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين
المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اذ لا يجوز
احدكم لا غاية لفعوله خلافا للمعتزلة والافهستكمل ولو نفع

الغير

الغير واذا لا خارج عنه وان سمي عبثا التزمناه ذهب
الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من
الاعراض والعلل الفاتية ووافقم على ذلك بها بذه الحكماء
وطوايف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب
تعليلها وقالت القمرا لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح
العباد تفضلا واحسانا واهم حجج الاشاعرة بانه لو كان فعله
تعالى لغرض من تحصيل منفعة او دفع مفسدة لكان ناقضا
لذاته مستكسما بتمصيل ذلك الغرض اذ لا يصلح غرضا للفاعل
الاما هو اصل له من عدمه وهو معنى الكمال ولو قيل
ان الفاعل تارة يفعل لغرض نفسه وتارة لغرض غيره فيقال
نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولي بالنسبة اليه تعالى
من عدمه جاز الا لزام وان لم يكن اولي بل كان مساويا
او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضه فخلود اهل النار في
النار من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا غيرهم ضرورة
وايضافان غرض الفعل امر خارج عنه يكون للفعل مدخل
في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله تعالى اذ هو فاعل
لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فلا يكون شيء من الكاينات
والحوادث الا فاعله صادر عنه بتاثير قدرته ابتداء بلا
واسطة لا غرض الفعل اخر له مدخل في وجوده بحيث
لا يحصل ذلك الشيء الا به ليصلح ان يكون غرضه لذلك الفعل
ها صلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله واثره

مرضا اولي من البعض الاخر فلا بد من الانتباه الي ما هو المراد
والمقصود ولا يكون ذلك لغرض اخر واذا جاز ذلك بطل القول
بوجوب الغرض اذ قد انتهى فعله الي فعل لا غرض له انضج
ان الفعل الحاصل عن الغرض عبث وهو قبيح بالضرورة
يجب تزويه الله تعالى عنه والجواب ان ارادوا بالعبث
ما لا غرض فيه فهو اول المسئلة المتنازع فيها وان ارادوا
بالعبث امرا اخر فلا بد من تصويره ثم من تقريره ثم من
الدلالة علي امتناعه علي اسم سبحانه وتعالى **قالوا هي**
في التكليف التعريض لا استحقاق التعظيم اذ التفضل به
قبيح وان سلم فمن ينتفع ويتقرر يمكن باسهل اي قالوا ان
الغرض من هذه التكليف الشاقة عما يدالي العباد وهو
تعريض العبد للثواب فان الثواب تعظيم اي منفعة
دايمة مقرونة بتعظيم واکرام والتعظيم المذكور بدون
استحقاق سابق قبيح عقلا كما ان الملك يعطي الرمال مالا
كثيرا فيعده جودا لكنه اذا نزل اليه وقام بين يديه معظما
له ومكرما وامر خدمه بتقيل انا مله استقبح ذلك منه
فيقال لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح اذ يجوز ان
يتفضل به كما تفضل علي عبادك بما لا يحصى من النعم
في الدنيا وان سلم قبحه فيمكن التعريض للثواب باسهل
من هذه المشاق العظيمة كما ان التلطف بكلمتي الشهادة
فيه من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة
كالصلاة

كالصلاة والصيام ثم ما ذكر من ان التكليف تعريض للثواب
معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ولا
دليل علي ان التعريض للثواب اكثر من هذا بل نقول ان
الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكثرة والفسقة واذا
لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة ان
تكون غرضا للحكيم العالم فبطل ما ذكره من غرض التكليف
ثم الاسم غير التسمية وغير المسمى عند قوم ونفسه عند
اخرين يعني ان الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم
وضعه للشي ولا ينافي فعل الواضع وهو متفق فيها
مضي من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الي
ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسما
والشيخ نفسه كالله او غيره كالرزاق او لا كالعالم اي قال
الشيخ الاشعري قد يكون مدلول الاسم عين المسمى اي
ذاته من حيث هي بخواله وقد يكون غيره بخواله
مما يدل علي نسبة لغيره وقد يكون لا هو ولا غيره
كالعليم والقدير مما يدل علي صفة حقيقية قائمة
بذاته وقد يؤخذ من الذات بغير تعقلها ومن الجزر
فيمنع ومن الوصف الحقيقي او اضافيا او سلبيا
من الفعل ويتركب ثنائيا واكثر يعني ان الاسم الذي
يطلق علي الشي اما ان يؤخذ من الذات بان يكون السج
به ذات الشي من حيث هو او من جزئها او من وصفها

الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم ينظر ايها يمكن في حق
اسم تعالى اما الماخوذ من الذات فخرج تعقلها فمن ذهب
الي جواز تعقل ذاته يجوز ان يكون له اسم بازار حقيقة
المنصوصة ومن منع لم يجوز واما الماخوذ من الجز
كالجسم للانسان مثلا فمال عليه تعالى لان الوجوب الذاتي
ينفي التركيب واما الماخوذ من الوصف الخارج في الداخل
في مفهوم الاسم فما يميز في حقه تعالى ثم هذا الوصف
قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد
بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ
من الفعل فما يميز في حقه تعالى ايضا فهذه الاقسام
المذكورة للاسم هي اقسامه البسيطة وقد يتركب ثانيا
او اكثر **والشبهة توقيفية** يعني ان تسمية اسم تعالى بالاسم
يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسما
الاعلام الموضوع في اللغات انما النزاع في الاسماء
الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة
والكرامية الي انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى
بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل
على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي
اولم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر
من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز
اطلاقه عليه بلا توقف اذ لم يكن اطلاقه موهاما لا يلف

بكبريائه

بكبريائه فمن ثم لم يجوز ان يطلق عليه لفظ العارف قد يستقر
غفلة ونحو ذلك وذهب الشيخ ومثابغوه الي انه لا بد
من التوقيف وهو المختار وبالله التوقيف وهو المستقر
والمستقر **السميات** اي هذا مبني الامور التي يتوقف
عليها السمع كالنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعاده
واسباب السعادة والشقاوة من ايمان وطاعة وكفر
ومعصية **النبي لغة الطريق والمبني والمرتفع** اصل لفظ
النبي في اللغة الطريق او المبني بمعنى المنبر والمرتفع
من النبوة وهي الارتفاع فنقل في العرف عن مسماه
اللفظي لانه طريق الي الله تعالى ومخبر عن الله تعالى
ومرتفع الشان **وعرفا من قال الله ارسلتك ونحوه**
اي ومعناه في العرف والاصطلاح عند اهل الحق
من الاشاعة وغيرهم من الملبيين من قال الله تعالى
له ارسلتك الي قوم كذا والي الناس جميعا او بلغهم
عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك
ونبيهم **والحكما مطلع على الغيب** تطيعه هيولي العناصر
يرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وعيا اي وقال
الفلاسفة ان النبي هو من اجتمعت فيه خواص ثلاث
احدها ان يكون له اطلاع على المفيات وثانيها ان
تظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكونه هيولي عالم
العناصر مطيعة له منقادة لتصرفه انقياد بره لنفسه

وَالْمَلَأَ أَنْ يَرَى الْمَلَائِكَةَ مَصُورَةً بِصُورٍ مَحْسُوسَةٍ وَسَمِعَ
كَلَامَهُمْ وَحَيَا وَتَلَسَّهَ تَنْقَادَ الرِّهْمِ **الْمُخْتَلِفَةِ فِي تَمَّ التَّعَاوُنِ**
وَيَنْتَظِمُ الْمَعَاشَ وَالْمَعَادَ فَتَجِبُ عَقْلًا أَيْ وَقَالُوا أَنْ مَنْ
اجْتَمَعَتْ لَهُ هَذِهِ الْخَوَاصُ الثَّلَاثُ انْقَادَتْ لَهُ النُّفُوسُ مِ
الْبَشَرِيَّةُ الْمُخْتَلِفَةُ وَذَلَّتْ لَهُ الرِّهْمُ الْمُخْتَلِفَةُ فَيَصِيرُ ذَلِكَ
الْإِنْقِيَادَ التَّامَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا سَبِيلًا لثَبَاتِ الشَّرِيعَةِ الَّتِي
بِهَا يَتِمُّ التَّعَاوُنُ الْضَرُورِيُّ لِلْإِنْسَانِ وَيَنْتَظِمُ أَمْرُ الْمَعَاشِ
وَالْمَعَادِ فَيُوجِبُ فِي الطَّبِيعَةِ وَجُودَ الْكَوْصُوفِ بِتِلْكَ الْخَوَاصِ
لِلْعُنَايَةِ بِالْحَيَوَانِ وَمَا فِيهِ بَقَاؤُهُ وَقَوَامُهُ سِيمَا الْإِنْسَانِ
وَالْمُعْجِزَةِ مَا قَصْدُهُ أَظْهَرَ صَدَقَ الْمَدْعَى أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ
يَعْنِي أَنَّ الْمُعْجِزَةَ فِي الْأَصْطِلَامِ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَمَّا قَصْدُهُ
أَظْهَرَ صَدَقَ مَنْ أَدْعَى أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ وَشَرْطُهُ أَنْ يَكُونَ
فَعَلًا أَوْ قَائِمًا بِمَقَامِهِ خَارِقًا لِلْعَادَةِ وَلَوْ مَقْدُورًا لِلنَّبِيِّ
تَنْتَعِزُ مَعَارِضُهُ ظَاهِرًا مَعَ دَعْوَى النُّبُوَّةِ مُوَافِقَةً لَهَا
غَيْرَ مُكَذِّبَةٍ بِهَا أَيْ وَشَرْطُ مَا قَصْدُهُ مَا ذَكَرْنَا أَنْ يَكُونَ فَعَلًا
لَهُ أَوْ مَا يَقُومُ بِمَقَامِهِ مِنَ التَّرَوُّكِ كَمَا إِذَا قَالَ مُعْجِزَتِي
أَنْ أَضَعُ يَدِي عَلَى رَأْسِي وَأَنْتُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَيْهِ فَعَلِ
وَعُجْزًا وَأَفَانَهُ مُعْجِزًا أَلْ عَلَى صَدَقَهُ وَهُوَ عَدَمُ صَرْفِهِ
لَا تَتَقَلَّبُ بِهِ الْقُدْرَةُ وَقِيلَ لَا يَتَّحِجُّ إِلَى هَذَا لِأَنَّ التَّرَكُّ
وَجُودِي وَهُوَ الْكَفْ أَوْ لَا أَنْ الْمُعْجِزَ هُوَ خَلْقُ الْعُجْزِ فِيمَ
فَيَكُونُ فَعَلًا وَشَرْطُهُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ خَارِقًا لِلْعَادَةِ إِذَا

لَا عَجَازَ

لَا عَجَازَ دُونَهُ وَلَوْ مَقْدُورًا لِلنَّبِيِّ لِأَنَّ بَعْضَهُمْ اشْتَرَطَ فِي
الْمُعْجِزَةِ أَنْ لَا يَكُونَ مَقْدُورًا لِلنَّبِيِّ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ لِأَنَّ قُدْرَتَهُ
مَعَ عَدَمِ قُدْرَةِ غَيْرِهِ عَادَةٌ مُعْجِزَةٌ وَمِنْ شَرْطِهِ أَيْضًا أَنْ
تَنْتَعِزُ مَعَارِضُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ حَقِيقَةُ الْعَجَازِ وَأَنْ يَكُونَ
ظَاهِرًا عَلَى يَدِ مَدْعَى النُّبُوَّةِ لِيَعْلَمَ أَنَّهُ تَصْدِيقٌ لَهُ **وَلَا بَاسَ**
بِمَنْ يَكْذِبُ فَيَكْذِبُ وَلَوْ مَاتَ عَقِيبَهُ مَقَارِنًا أَوْ مَتَأَفَّرًا أَيْ
وَلَوْ قَالَ مُعْجِزَتِي أَنِّي أَحْيِي هَذَا الْمَيِّتَ فَأَحْيَاهُ فَكَذَّبَهُ هـ
فَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ بِذَلِكَ عَنْ كَوْنِهِ مُعْجِزًا لِأَنَّ الْمُعْجِزَ أَحْيَاؤُ
وَقِيلَ أَيْضًا يَكُونُ مُعْجِزًا إِذَا عَاشَ بَعْدَ الْأَحْيَاءِ زَمَانًا وَاسْتَرَى
عَلَى التَّكْذِيبِ وَلَوْ خَرَّ مَيِّتًا فِي الْحَالِ فَقَالَ الْقَاضِي بَطُلَ
الْعَجَازُ لِأَنَّهُ كَانَ أَحْيَى لِلتَّكْذِيبِ قَالَ الْمَصْنُفُ وَالْحَقُّ
أَنَّهُ لَا فَرْقَ لَوْ جُودَ الْإِخْتِيَارُ فِي الصُّورَتَيْنِ وَمِنْ شَرْطِهِ
أَيْضًا أَنْ لَا يَكُونَ الْمُعْجِزُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الدَّعْوَى بَلْ مُقَارِنًا
لَهَا أَوْ مُتَأَفَّرًا عَنْهَا **وَالْمُسْتَقْدَمُ كَرَامَاتُ كَلَامِ عِيسَى وَقَالَ**
الْقَاضِي كَانَ نَبِيًّا لَوْ جَعَلَنِي نَبِيًّا أَيْ وَلَا يَرِدُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ
شَرْطِ الْمُقَارِنَةِ وَالتَّأَفَّرِ كَلَامِ عِيسَى فَإِنَّهُ كَرَامَةٌ لَا مُعْجِزَةٌ
وَكَذَا شَقَّ صَدْرَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَظْلَالَ الْعَامَّةَ
وَتَسْلِيمَ الْحُجَرِ وَالْمَدَى وَقَالَ الْقَاضِي أَنَّ عِيسَى كَانَ نَبِيًّا
فِي صَبَاهُ لِقَوْلِهِ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا **وَقَدْ يُوْجَدُ اللَّهُ الشَّرَاطُ**
فِي طِفْلِ أَيْ وَلَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْقَادِرِ الْمُخْتَارِ أَنْ يَخْلُقَ فِي
الطِّفْلِ مَا هُوَ شَرْطُ النُّبُوَّةِ مِنْ كَمَالِ الْعَقْلِ وَغَيْرِهِ هَذَا قَوْلُ

القاضي قال المصنف ولا يخفى بعده وانما قوله وجعلني
 نبيا لقوله صلى الله عليه وسلم كنت نبيا وادم بين الماء
 والطين وهو فعل المختار اي وحصول المعجزة المذهب
 عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها علي يد من يريد
 تصديقه بمشيئة الفلاسفة اما ترك كالقوت برهنة
 لا يجذب النفس الي عالم القدس فيتكف عن التحليل
 كفي المرض او قول كالاخبار عن الغيب بان يقع له في
 اليقظة كالرويا او فعل لا يعني به مثله بان يصرف
 نفسه لقوتها في مادة العناصر سيما فيما يناسب مزاجه
 كفي بدنه اي وقال الفلاسفة انها تنقسم الي ترك
 وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المقتا
 برهنة من الزمان بخلاف العادة وسببه الجذب النفس
 الزكية عن الكدورات البشرية لصفا في اصل الفطرة
 او تصفية بمجاهدة وقطع علايق الي عالم القدس
 واشغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الي
 البدل كما نشاهده في المرضى من ان النفس لا اشتغالها
 بمقاومتها مرضا صادف تحليلها للمواد الرديئة تنكف
 وتمتنع عن التحليل للمواد الحمودة فتمسك عن القوت
 ما لو امسك في صمته شطره هلك واما القول فكالا
 بالغيب وسببه الجذب بنفسه النقية عن الشوائب
 البدنية الي الملكية السماوية وانتقاسها بما فيها من

الزكية

الصورة

الصور وانتقال الصورة الي المتخيلة والمحس المشترك واما
 الفعل فبان يفعل فعلا لا يعني به منه غيره من نتف جبل
 او شق بعد وقد تقدم ببيان بان نفسه لقوتها تنصرف
 في مادة العناصر كما تنصرف في اجزاء بدنه وتثبت
 نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الدعوى والمعجزة
 علي وفقها واظهرها القرآن بتدابه ولم يعارضها والا
 نقل هذا ظاهر والاحتمالات ضرورية الانتفاء والحر
 تواتر المشترك فيها وانه تصديق عامة لانا نقيسه
 بالساهد اظهر المعجز علي يد الكاذب وان كان ممكنا
 عقلا فمعلوم انتفاءه مادة فلا تكون دلالة عقلية
 لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كساير
 العاديات لان من قال انا نبي ثم نتف الجبل واقفه
 علي رؤسهم وقال ان كذبتوني وقع عليكم وان صدقتوني
 انصرف فكلما هو بتصديقه بعد عنهم واذا هموا
 بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق ودعواه
 والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه
 ممكنا عنه امكانا عقليا الشمول قدرته تعالى للممكنات
 بأسرها قوله تواتر لعله يريد ان مما يدل علي ثبوت
 الدعوى ايضا تواتر القدر المشترك بين المعجزات ايضا
 وهو التماثل فانه متواتر وان لم تتواتر اشخاصها علي
 التبيين جميعا

ني

وانه تصديق عادة لانا نقيسه بالشاهد اذا ادعى الرجل
بشهادة الخيم الغفير ان رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك
ان كنت صادقا فخالف عما تدك و قم من الموضوع المعتاد
لك من السرير ولا تعد بمكان لا تعتاده ففعل ذلك كان
ذلك بمنزلة التصديق بصرح مقالته وليس من باب
قياس الغائب على الشاهد حتي يتجه عليه ان الشاهد
يعمل افعاله بالاعراض لانه يدعي المصالح ويدبر المكاف
بمخلاف الغائب اذا لا يبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح
القياس بل ندعي في افادته العلم الضرورية العادية
ويؤكد احواله واخبار الانبياء عنه اي ويؤكد ما ذكر
من الدعوي والمعبرة على وفقها احواله صلى الله
عليه وسلم قبل النبوة و حال النبوة وبعد ثما منها من
صدق واخلاق واحكام وشجاعة واخبار الانبياء
المتقدمين عليهم السلام عن نبوته في التوراة
والانجيل قال البراهمة العقل كاف اذا ما قبح ترك وما
حسن فعل والاتبع الحاجة للاعتياط اي قال البراهمة
ان في العقل مندوحة عن البعثة اذ هو كاف في
معرفة التكليف فلا فائدة فيه لان ما حكم العقل بحسنه
ينعمل وما حكم بقبه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا
قبح يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجرة هاضرة
فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فوائدها ولا يعارضها مجرد

احتمال

229
احتمال المضرة بتقدير قبضه ويترك عند عدمها للاعتياط
في دفع المضرة المتهمة وان سلم حكم العقل فلا شرع
يفعل ما يعطيه ويعطي ما يقصر عنه اي والجواب مما
قالوه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع
المستفاد من البعثة فائدة تفصيل ما اعطاه العقل
اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة
وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القايلين بحكم
العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه
بشي كتعليم ما يخر وينفع من الافعال واذا العقول
متفاوتة متخالفة مملوءة بالشهوة والغضب فلا بد
من شرع عام ممن ينقاد له الكل هذا ظاهر وقيل في الشرايع
ما لا يوافق الحكمة يعني ان بعض الفرق اعترف بإمكان
البعثة ومنع وقوعها فقال تشبهنا الشرايع فوجدناها
مشملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها
ليست من عند الله وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه
بمنفعة الاكل وغيره واليجاب تمثل الجوع والعطش في
الصوم وترك الملاذ وتكليف المشاق كطبي القيا في
والسعي والطواف قلنا ممنوع بل يقصر عنه العقل ولا حكم
له اي وجوابهم بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح
وجوب الغرض في افعاله تعالى بقايتة عدم الوقوف
على الحكمة في الصور المذكورة ولا يلزم عدمها في

نفس الامر على ان في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس
وملكة قهرها وزيادة ثواب **وقيل تجوز فرق العادة**
سفسطة اي وقيل لا تثبت النبوة لامتناع المعجز اذ تجوز
فرق العادة سفسطة ولو جوزناه لمازنا انقلاب الجبل
ذهبا وما بالبرد ما ودهنا وكون من ظهر المعجز عاينه
غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي ويوجد مثله
ولا يخفى ما فيه من الخبط والاخلال بالقواعد **ومنع**
ومشرك اي ومنع ما ذكره فان فرق العادات ليس بحج
من اول خلق السموات والارض وما بينهما والجزم بعدم
وقوع بعضها لا ينافي امكانها في نفسها وذلك كما في المحسوسات
فانه تجزيان حصول الجسم المعين في الخيز المعين لا يمنع
فرض عدمه بدله مع الجزم به ثم ان فرق العادة مشترك
يكون للنبي اعجازا وللولي كرامة يوجد في كل عصر واوان
فلا يمكن العاقل المنصف انكاره **السمية التواتر لا يفيد**
العلم اذ تجوز الكذب على كل فكذا الكل واذا كل طبقة لما قبلها
بواحد قطعا اي وقالت السمية العلم بمحصل المعجز لا يمكن
لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم لان اهل
التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل اذ ليس
كذب الكل الا كذب كل واحد وايضا حكم كل طبقة من طبقا
اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة
انماية للعلم اجاز افادة السعة والتسعين له قطعا ولم

سنة
جزم

بلغ

لحمه

يحصه في عدد معين واذا عا الفرق تحكم محض فليس طبقة
لا تغية ثم نزيد عليها واحدا واحدا فلا يغيه شي **قلنا**
يغيه ضرورة العلم بالبلاد النائية والاشخاص المماضية
هذا ظاهر واليهود لا نسخ لانه بدا يعني ان اليهود ماعد
اليسورية منهم سلموا بعثته صلى الله عليه وسلم لكن
الي العرب خاصة لا الي الخلف كافة قالوا ان نبوته
تقتضي نسخ من قبله باتفاق منكم لكن النسخ امر محال
لانه يدل اما على الجهل او البدا وكلاهما محال على الله
تعالى اذ لو كان فيه مصلحة لا يعلمها فالجهل وان كان
يعلمها فرأي وعائتها اولاهم اهلا بلا سبب ثانيا فالبداء هو
الندم على ما كان يفعل **ولعله مصلحة بدت او وجبت اي**
وجوابهم انه لا يجب رعاية المصلحة عندنا وان وجبت
فربما حدثت مصلحة لم تكن هائلة قبل فان المصالح
تختلف بحسب الأوقات كشرب الدواء في وقت دون وقت
ولان موسى نفاه اذ لو اثبتته تواتر والام يتكرر دينه
اي واحتموا ايضا بان موسى عليه نفي نسخ دينه ولا
بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا لانه تواتر منه
قوله تمسكوا بالسبب ما دامت السموات والارض
وايضا فانه ما ان يكون موسى عليه السلام قد صرح
بدوام دينه او عدم دوامه او سكت عنها والاخير ان
باطلات اما الثاني فلو قال ذلك لتواتر لانه من الامور

بين

العظيمة واما الثالث وهو سكونه عنها فلا نه يقتضي ثبوت
دينه مرة واحدة وعدم تكرره وانه معلوم الانتقار
لتكرره الي اوان السج ولعله لم يتواتر لقلة الدواعي او
النقلة اي والجواب منع ذلك التواتر في دوام السبب
ولو كان كذلك لا احتج به علي محمد صلى الله عليه وسلم
ولو احتج به لنقل متواتر او اما التردد فيمنع تواتره
بدوامه الي ظهور الناسخ وانما لم ينقل تواتر القلة الدواعي
منهم الي نقله بما فيه من الحجة عليهم واما القلة الناقلين
في بعض الطبقات لوقايح جرت لهم فقلوا جدا **والانبياء**
معصومون عن الكفر والضلال والخطا في الفتوى والحكم
اجماعا جمعت الامة علي عصمة الانبياء عن الكفر قبل
النبوة وبعدها

وجوزة الفضيلة المعصية وانها كفر عندهم اي جوزت
هذه الطائفة عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فزعمهم
يجوز للكفر بل يحكي عنهم انهم قالوا يجوز بعثة علم بني
اسمه تعالى انه يكفر **والرافضة اظهروه تقيده** وينضوي
الي اخفاء الدعوة اي وجوزت الرافضة اظهار الكفر عند
خوف الهلاك باظهار الاسلام وذلك باطل قطعا لانه
ينضوي الي اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة

بسبب

بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين **والخشوية**
الكبار يرمونهم او قوم سهوا والصفاير يرمونهم واصحابنا الصفا
سهوا وينهون يعني ان صدور الكبار منهم منعة الجموع
من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الخشوية فجوز
عمدا واما سهوا فمخوזה الاكثرين قال المصنف والمختار
خلافه واما الصفاير عمدا فمخوזה الجمهور الا الجبائي
واما سهوا فهو بايز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة
الا صفاير الخمسة فلا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا وقال
الجامع يجوز صفاير السبعة الخمسة سهوا بشرط ان
ينبهوا عليه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين والمعتزلة
كالنظام واللاحم وجعفر بن بشر قال المصنف وبه نقول
نحن مطاثر الا شاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة
وقيل الوهي يمنع الكباير والافرار الا اذا دروا والمعتزلة ما
يتغير اي واما قبل الوهي فقال اكثر اصحابنا وجمع من
المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للعبارة
علي امتناعها قبل البعثة ولا حكم للعقل ولا دلالة
سمعية وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها
لان صدورها يوجب النفرة عنها ارتكبا وهي تمتنع
عن اتباعه فتقوت مصلحة البعثة ومنهم من منع
عما يتغير الطباع عن متابعتهم مطلقا سواء لم يكن ذنبا
لهم او كان كغير الاممات والفجور في الاباء ودنايتهم

واسترداهم والصفائر الخسية دون غيرها من الصفائر ^{فضة} **مطلقا** اي وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة
لا عمد ولا سوء ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها
قبل الوهي فكيف بعده لنا لو اذنبوا لم نرهم اتباعهم وردت
شهادتهم **ووجب زجرهم وضوعف عقابهم ولم ينظم عمده**
وكانوا من حزب الشيطان ولم يكونوا مخلصين اي لان في
الاجتماع للمذهب المختار عندنا لو اذنبوا لم نرهم اتباعهم
فيما صدر منهم ضرورة انه لم نرهم ارتكاب الذنب واتباعهم
واجب بالاجماع ولو اذنبوا ايضا لردت شهادتهم اذ لا
شهادة لفاسق بالاجماع ولو جيب زجرهم لعموم وجوب الامر
بالعرف والنهي عن المنكر واذاؤهم مرام اجماعا ولما
تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فانه له ثمر جهنم ولم
ينظم ايضا عمده لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب
ظالم لنفسه واي عمدا عظم من النبوة وكانوا على سبيل
التصديق لا عنوينهم اجمعين وكانوا غير مخلصين لان
الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله
لا عنوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم
باطل **والقصص الموهمة قبل الوهي او ترك الاول او صفا**
اذ لها محامل او تناول اي وما احتج به المخالف من القصص
الموهمة صدور الذنب عنهم فماتوا اعدا ووجب رده لان
نسبة الخطا للرواية اسهل من نسبة المعاصي الى الانبياء

وما

وما ثبت منها بالتواتر فما دام له محمل افر حملناه عليه ونصرفه
عن ظاهره لدلالة العصمة وما لم يجد له محملا حملناه على
انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاول او من
صفائر صدرت عنهم **سواء وانما ملكة تمنع الغيوب وهي**
بالعلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات العصمة عندنا
على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل
المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء
بنا على ما ذهبوا اليه من القول بالاجاب واعتبار
استعداد القوابل ملكة تمنع الغيوب وتوصل هذه الصفة
النفسانية ابتداء بالعلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات
فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة **وتأكد**
بتتابع الوهي والاعتراض بالسوء وترك الاول اي وترسخ
هذه الصفة فيهم بتتابع الوهي اليهم بالاوامر والنواهي
والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصفائر وترك
الاولي والافضل وقيل امتناع الذنب لمخاصية في نفسه
او بدنه ويكذبهم المرفع والتكليف وقد انما انا بشر مثلكم
يوهي الي اي وقال قوم العصمة تكون خاصية في نفس
الشخص او في بدنه تمتنع بسببها صدور الذنب عنه
ويكذب هذا القول انه لو كان صدور الذنب ممستغنا
كما استحق المدح بتركه اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو
مستغنا لانه ليس مقدورا فلا تحت الاختيار وايضا

فالايجاع علي انهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو
كان الذنب محتجا عنهم بما كان كذلك اذ لا تكليف بترك المتع
ولا ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي
يد علي مما تلتهم لسائر الناس فيما يرجع الي البشرية
والامتنان بالوحي لا غير **وعصاة الملائكة لنا فيها قولهم**
الاجل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فيه غيبة وعجب
وزعم بالظن ابي واختلف في عصاة الملائكة فلنا فيها
وجهان الاول قولهم الاجل فيها الالية فغيبه غيبة لمن
يجعله الله خليفة بذكر مثاليه وفيه ايضا العجب وتكرير
النفس والرجم بالظن فيما قالوه والانكار علي الله فيما
يفعله والوجه الثاني اشار اليه في قوله **وانا ابليس**
منهم للاستئذان وتناول الامر ابي والثاني ان ابليس قد
عصى بترك السجود وظرد وهو منهم بدليل استثنائه
في قوله **فسجدوا الا ابليس وتناول الامر اياه في قوله**
اسجدوا وبدليل قوله ما منعك الا تسجد اذا امرتك به
والمثبت لا يعصون الله ما امرهم وينفعلون ما يومرو
يسجدون الليل والنهار لا يفترون يخافون ربهم من قوم
وينفعلون ما يومرون ابي والمثبت العصاة الايات الدالة
علي العصاة كما ذكر قال المصنف وانما يتم ذلك اذا ثبت
عمومها احتمالا وازمانا ومعاصي ولا قاطع فيه وان
الظن لا يغني في مثله **وقضاهم علي الملائكة العلوية**

الكثر

الكثر اصحابنا والشيعة لا يسجدوا لادم وكرمت علي بنفي
الاحتمالات ولعلم ادم الاسماء كلها مع قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون قال المصنف لا نزاع في انهم
اي الانبياء افضل من الملائكة السفلية الارضية انما
التراع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا
الانبياء افضل وعليه الشيعة والكثر اهل الملل وقالت
المعتزلة والعلية والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل
وعليه الفلاسفة واحتج اصحابنا بامرهم بالسجود لادم
وقوله هذا الذي كرم علي يد علي انه اسجد تكملة
وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات لان اذ لم يتقدم ما يصر
له التكرم سوى الامر بالسجود ويقول تعالى وعلم ادم
الاسماء كلها والعالم افضل من غيره لان الالية سقت
لذلك ولقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون **واذ عبادتهم اشق لانها مع الشهوة والغضب**
ولانه ترك من طبيعة بهيمة وعقل ملكي ومن غلب
طبيعته فهو شر من البهايم اولئك كالا نعام بل هم اضل
فمن غلب عقله فهو خير من الملائكة ابي ولان للبشر
عوائق عن العبادة من شهوة وغضب وهاجاة
الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شي من ذلك وفي
الحديث افضل الاعمال امرها اي اشقها فيكون صاحبها
الثر ثوابا عليها وايضا الانسان مركب تركيبا بين الملك

الذي له عقل بلا شهوة وبسيرة التي لها شهوة بلا عقل من
 قلب طبيعته عقله فهو شرف من البهائم لقوله تعالى اوليك
 كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب الاية فيقتضي
 بالقياس ان يكون من قلب عقله طبيعته هي من الملائكة
والحكما والمعتزلة والخليفي عكسوا لانهم ارفع علوية
مبارة قوية نورانية ونحوها اقول لكم اني ملك الا ان يكونا
ملكين ولا الملائكة المقربون ومن عنده لا يستكبرون
ولان الرسول والمعلم افضل ولا طراد تقديم ذكرهم يعني
 ان الحكماء والمعتزلة وكذا الخليفي فضلوا الملائكة على الانبياء
 لان الملائكة ارفع مجردة عن ملايق المادة وتوابعها فليس
 شيء من اوصافها بالقوة بل كما لا تاكلها بالفعل بخلاف
 البشر والنام الكلد ولان الروحانيات متعلقة بالهياكل
 العلوية الشريفة المبراة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب
 واما النفوس الانسانية فتعلقة بالاجسام الشغلية
 الكائنة الفاسدة ولان الروحانيات مبراة عن الشهوة
 والغضب وهما المبدأ للشرو والافلاك الذميمة كلها
 ولان الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن بتلي
 الانوار القدسية فهي ابداء مستفرقة في مشاهدة
 الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة
 والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة
 ولان الروحانيات قوية على افعال شاقة كالذل والنزل

والسب

والسبب لا يلحقها بذلك فتور ولا انها اعلم لاهاطتها بما كان
 من الاغصا الاول وبما سيكون وبالامور الفأية عنا
 ولقوله تعالى ولا اقول اني ملك فانه كلام في مقرض
 التواضع وقوله الا ان تكونا ملكين ولا الملائكة المقربون
 ومن عنده لا يستكبرون والعندية تقتضي القرب وهو
 قرب الشرف ولان الملائكة مقلوب الانبياء ولاهم رسل
 الله والرسول اقرب الي المرسل من المرسل اليه ولا طراد
 تقديم ذكرهم على الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل
 الاطراد **والكرامات هازية لقضية مريم واصفا**
الكهف ولم يكن معجزا فقد شرطه ومنعها الخليفي والمعتزلة
غير ابي الحسين كرامات الاوليا هازية عندنا خلافا
 لمن منع جواز الخوارق وواقعة خلافا لاسناد ابي
 اسحاق والخليفي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة اما
 جوازها فظاهر على اصولنا واما وقوعها فلقصة مريم
 من الحمل بغير ذكر ووجود الرزق وتساقط الرطب لقصة
 اصف في اهضاره عرش بلقيس ولقصة اصحاب الكهف
 ولم يكونوا انبياء اجماعا **وانما تتميز عن المعجز بالتمهدي**
 يعني ان المعجزة تتميز بالتمهدي مع ادعاء النبوة والكرامة
 ليس فيها تمهدي مع الادعاء ثم تجوز اعادة المعدوم اذا لا تمتنع
لذاته ولوازمه اي تجوز اعادة المعدوم لانه لا يمتنع
 وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والالم يوجد ابتداء

الكرامات

البعث

بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضي ذات الشيء اولاه
لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا
بالنظر الي ذاته وهو المطلوب **والوجود واحد فلا يريد**
ان العود اخص والاجاز الانقلاب من الامتناع الي
الوجوب هذا جواب علي ما يريد من سوال وهو ان
العود اخص من الوجود المطلق لكونه وجودا حاصلا
بعد طريان العدم ولا يلزم من امكان الاعم مكان الا
ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فبما ان يمتنع وجوده
بعد اعدامه اما لذاته او لانه لا يمتنع وجوده مطلقا
والجواب ان الوجود امر واحد في ذاته لا يختلف
ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته
بل بحسب الاضافة الي امر خارج عن ماهيته وهو
الزمان وكذلك الابد لا يختلف الا بحسب تلك الاضافة
فاذن يتلائم الوجودان المبتدأ والمعاد وكذا الابدان
امكانا وجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية
يجب اشترائها في هذه الامور المستندة الي ذاتها ولو
جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابداء
ممتنعا في اخر زمان الاعادة معللا ذلك الكون بان
الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا
ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لاجاز
الانقلاب من الامتناع الذاتي الي الوجوب الذاتي

معللا

معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان اخر فبما ان يكون ذلك الا
ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه مخالفة لبذرة
العقل بل **اهون عليه وله المثل الاعلى اذا استفاد ملكة**
اي بل الاعادة اهون من الابداء وله المثل الاعلى لان
ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول ملكة الاتصاف
بالوجود فيقبل الوجود اسرع واساير باقتباس قوله
تعالى وله المثل الاعلى الي ان تلك الاهونية انما هي
بالقياس الي القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدراتها
مقيسة اليها واما القدرة القدسية فجميع مقدراتها
عندها علي السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية
ومنفعة الحكماء والكرامية ضرورة ولانه لا يمتاز عن مثله
المستأنف معه اي ومنع امكان الاعادة للمعدوم
الفلاسفة والتاسمنية وبعض الكرامية وابو الحسين
البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة مدعين للضرورة
تارة ومستدلين افرى **اما الضرورة** فقالوا انخلل العدم
بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد
العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ
بعينه واما الاستدلال فهو من وجهين الاول لو
امكنت الاعادة فرضنا اعادته بعينه وانه قادر علي
ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرغه ايضا موجودا

مع ذلك المعاد فلا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنين
بدون الامتيازين ذكر ذينك الاثنين وهو ضروري
البطلان ومنع كالمبتدأ معه ويتميزان بالهوية اي
والجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين
بل يتميزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتقان
في الماهية كما يتميز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في
الحقيقة وكل اثنين متماثلين متميزان بالهوية سواء
كانا مبتدئين او معادين او احدهما مبتدأ والاخر معادا
وامي اختصاص لهذا الذي ذكره من المحال بالمبتدأ
والمعادل هو جار في المبتدئين ايضا **ولانه معاد بوقته**
فمبتدأ هذا الوجه الثاني قالوا انما يكون المعاد معادا
بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان
فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكل ما كان
واقعا في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث
انه معاد هذا غلط ومنع اذ الوقت ليس من المشخصات
وان انكرت لم يلزم مني جوابك لاني غير القائل كيف والمبتدأ
ما لم يعد وقته اي ومنع ما ذكره لان اللازم في اعادة
الشي بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها
ضرورة ان يزيد الوجود في هذه الساعة هو بعينه
الوجود قبلها بحسب الامر الخارجى وما يقال انا نعلم
بالضرورة ان الوجود مع قيد كونه في هذا الزمان

غير

غير الوجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهو التقدير
انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكي انه
وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك
التلميذ مصر اعلى التقدير بحسب الخارج بناء على ان
الوقت من العوارض المشخصة فقال له ابن سينا ان
كان الامر على ما يزعم فلا يلزم مني الجواب لاني غير من
كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فثبت
التلميذ ومعاد الي الحق واعترف بعدم التقدير الواقع
وبان الوقت ليس من المشخصات ولين سلمنا دخول
الوقت في العوارض المشخصة وان المعلوم معاد
بوقته الاول فان الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ
اذ لم يكن مسبوقا بحدث اخر اما اذا كان مسبوقا
به فيكون معادا لا مبتدأ **وهو الاجساد اثبتته**
المليون للعلم والقدرة وخبر الصادق يعني ان حشر
الاجساد اجمع اهل الملل والشرايع على جوارحه ووقته
وانكرها الفلاسفة اما الجوارز فلان جمع الاجزاء على ما
كانت عليه واعادة التاليف المنصوص فيها امر ممكن لذا
كما مروا انه سبحانه عالم بتلك الاجزاء قادر على جمعها
وتاليفها لما بينا من عموم علمه وقدرته واما الوقوع
فلا تصادق صلى الله عليه وسلم اغير عنه في مواضع
لا تخصي بعبارات لا تقبل التأويل حتي صار مقلوما

ته

بالضرورة كونه من الدين **والمعاد الاجزاء الاصلية التي**
لا تبدل فلا يرد اكل انسان انسانا يعني ان المعاد انما هو
 الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الي اخره
 لا جميع الاجزاء علي الاطلاق فلا يرد علينا اكل انسان
 انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تقاد
 فيها وهو محال او في احدهما فلا يكون الا فرعا او غير
 والجواب ان اجزاء الغذاء لا تزال تتوارد علي الانسان
 طول عمره وتزول عنه واذا كانت هذه الاجزاء فضلا فيه
 فلا يلزم اعادتها في الاكل بل في الماكول **ولا يجب الغرض ولا**
يتعين الالذاذ هذا رد علي ما اوردوه ايضا انه لو
 عثر فاما للغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى
 واما الغرض اما ما يدالي اليه وهو منزه عنه والتي
 العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا عن العقلا
 ببذخه العقل لقبه وعدم ملائمة للملكة الالهية
 والعناية الازلية واما الالذاذ وهو ايضا باطل لان
 اللذة انما هي دفع الالم بالاستقرار وانه لو ترك لم يكن له
 الم والجواب انه لا يتعين الالذاذ ولعل فيه غرض اخر
 لا نعلم ونمنع انه دفع الالم والاخرية مشابهة صورة
 كل حقيقة اي ولا نسلم ان اللذة دفع الالم غايته ان في
 دفع الالم لذة سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم لا يجوز
 ان تكون اللذات الاخرية مشابهة للدنيوية صورة
 ومخالفة

ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه الدنيوية دفع
 الالم كما قلتم وحقيقة تلك الاخرية امر اخر ولا مجال
 للوجدان والاستقرار فيها **ولم يثبت اعدام الاجزاء والتفريق**
اهلاك يعني ان اعدام الاجزاء البدنية لم يثبت فيه
 شي باثبات او نفي لعدم الدليل علي شي من الطرفين
 وما يستدل به علي الاعدام من قوله كل شي هالك ضعيف
 في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام وهلاك
 كل شي من وجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال الثا
 الذي به تصلح الاجزاء لافعالها وتم منافعها والتفريق
 كذلك والهلاك ايضا بالموت قال تعالى حتي اذا هلك الالة
وقال الحكماء النفس لا تغني والاف البسيط قوة وفعل
اي قال الحكماء المنكرون لحشر الاجساد النفس الناطقة
 لا تغني اي لا تقبل العدم بعد وجودها لانها بسيطة
 وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء كان للبسيط
 فعل بالنسبة الي وجودها وقوة اي قابلية بالنسبة
 الي فنايتها وفسادها وانه محال لان حصول امرين
 متنافيين لا يكون الا في محليين متفايرين وهو ينا في
 البساطة وهي اما جاهلة فتتالم به ابد اولها هيئات
 ردية فالي ان تزول ولا فيلنذ بكما لها يعني ان النفس
 الناطقة اما جاهلة جهلا مركبا او عامة اما الجاهلة
 فتتالم بعد المفارقة ابد الشعور بها بنقصانها نقصا

لا مطع لها في ذواله واما العالمة فاما ان يكون لها هيات
مردية التسيبها بملاسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة
للطبيعة وميلها الى الشهوات اولافا كانت تلك الهيات
ها صلة لها تالمت بها تالما عظيما واشتات الى مشتهياتها
التي الفت بها مادامت تلك الهيات باقية فيها لكنها تزل
عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما
حصلت لها للكون الى البدن وجرتها محبتها للبدن وذلك
مما ينسي لطول العمد به ويزول بالتدريج وان لم تكن تلك
الهيات للنفس بل كانت عامة برية عن الهيات الرذيلة
التذت بوجودها ذاتها كذلك ابد امتها بآدابها
هذا ما عليه جمهورهم وقيل الكاملة واما الناقصة فتزود
في الابدان فالانسانية نسيج والميوانية مسخ والنباتية
رسخ والجماوية فسخ والمتصاعدة قد تخلص وقد تتعلق
ببعض السماويات اي وقال قوم من الفلاسفة وهم
اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس
الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل واما الناقصة
التي بقي شيء من كمالها بالقوة فانها تتردي في الابدان
الانسانية وتنقل من بدن الى بدن كقوتها تبلغ
النهاية فيها هو كمالها من علومها واخلاقها ويسمى هذا
الانتقال سخا وقيل من يتنازل الى الابدان الحيوانية
ويسمى سخا وقيل من يتنازل الى الاجسام النباتية

ويسمى

ويسمى رسخا وقيل الى الجماوية ويسمى فسخا هذا في المتنازلة
منها واما المتصاعدة فقد تخلص من الابدان كلها
لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها وقد تتعلق ببعض
الاجرام السماوية لبقا رجاها الى الاستكمال ولا يخفى
ان ذلك كله رجم بالظن بنا على قدم النفوس وتجدها
والجنة والنار مخلوقتان عندنا والجباي وابي الحسين
لقصة ادم ولا عدت ذهب اصحابنا وابو علي الجباي
وبشر بن المعتمر وابو الحسين الى ان الجنة والنار مخلوقتان
وانكره اكثر المعتزلة لعباد الصيرفي وضار بن عمرو وابي
هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما مخلوقتان يوم الجزاء
لنا وجهان الاول قصة ادم وهو اوهب طهما من الجنة
والثاني قوله اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الما
وانكره المعتزلة فعباد عقلا أي وانكر المعتزلة وجودها
فقال عباد الصيرفي متمسكا بدليل العقل لو وجدنا فاما
في عالم الافلاك والعناصر او في عالم اخر والاقسام
الثلاثة باطلة **أما الاول** فلان الافلاك لا تقبل الرق
والاشام فلا يخالطها شيء من الكاينات الفاسدة واما
الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق بابدان
موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانها فيها واما
الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم
اخر لكان كرييا ايضا فيعرض بينهما فلا **وابوها شمس**

ضي

اي وانكر ابو هاشم وجودها بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل
دلالة علي ذلك **ويجوز الخرق وعالم اخر** هذا جواب عما
استدل به عباد بان لا نسلم امتناع الخرق علي الافلاك
ولا نسلم انه في عالم العناصر قوله بالتشاسخ وانما يكون كذلك
لو قلنا باعادة ما في ابدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم اخر
محال **واكلها دايما اي بدلا وكل شي هاتك اي في حد ذاته**
او بعد ما اننا عرضنا السموات اي كعرضها للامتناع والنقص
احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى اكلها دايما اي
ما كوله مع قوله تعالى كل شي هاتك الا وجهه فلو كانت
الجنة هالكة وجب هلاك اكلها فلم يكن دايما وهو باطل
والجواب اكلها دايما اي بدلا كلما في منه شي جي ببدله
فان دوام كل بعينه غير متصور وذلك لا يتلوه هلاكه او
المراد هالكه في حد ذاته لضعف الوجود الا مكان فالتحق
بالهلاك المعدوم او نقول انها تعد ما اننا بتفريق الاجزا
دون اعدادها ثم تقادان بجمعها وذلك كاف في هلاكها
الثاني قوله تعالى عرضا السموات والارض ولا يتصور
ذلك الا بعد فنا السموات والارض لا متناع تداهل ^{حسا}
والجواب ان عرضا كعرض السموات والارض لا متناع
ان يكون عرضا بعينه لا حال البقا ولا بعد الفناء
اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحمليين موجودين معا
او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى

بان

بان عرضا كعرض السما والارض فتعمل هذه علي تلك كما يقال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله ثم **اوجبت البصرية الثواب اذ**
التكاليف الشاقة لنفعنا لا نتقا سايرا لا اقسام ومنع الغرض
يعني ان معتزلة البصرة اوجبت الثواب لان التكاليف
الشاقة لنفعنا وهو الثواب عليها لانها اما لا الغرض وهو
عبث قبيح واما الغرض عايد الي الله وهو منزله عن ذلك
او الي العبد اما في الرتب وانه مشقة بلا حظ دينوي
فان العباد عتاء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها
واما في الاخرة وذلك اما بتعذيبه عليها وهو قبيح
جدا او تنعمه وهو المطلوب والجواب منع وجوب الغرض
وقدم **المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة ليلابرا**
المكلف في وعده ولا يعطي الوجوب ولا تقرير ولا اغرا
اي واوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
الكبيرة لانه تعالى اوعد بالعقاب علي الكباير واخبر به
فلول يعاقب لزم المكلف في وعيده والكذب في خبره
وهو محال والجواب غايته وقوع العقاب فائت وجوه
الذي كلامنا فيه وايضا لانه اذا علم المذنب انه
لا يعاقب علي ذنبه لم ينزجر وكان ذلك تقرير له علي
ذنبه واغرا للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة
والجواب منع تضمن عدم وجوب العقاب للتقيرده
والاغرا اذ شمول الوعيد وتقرير الكمال للعقاب وظن

الثواب

العقاب

الوفاء بالوعد من الزجر والردع مما لا يخفى واحتمال العفو
عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك **قالوا ويخلف في**
النار الخالدون فيها وهو الملك الطويل وما هم عنها بغايبين
بمخرجين اي الكاملون في الجحيم اوليك هم الكفرة الفجرة
اي قالت المعتزلة والخوارج ويخلف صاحب الكثرة اذا لم يت
منها في النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له اجرهم خالدين فيها ولا يحد ذلك من الايات والجواب
ان المراد به الملك الطويل لقوله تعالى وما هم عنها بغايبين
ولو خرجوا من الكائنات غايبين عنها ان لفظ الضمان لا يتناول
الامن هو كمال في جحيمه وهو الكافر كما يدل عليه قوله
اوليك هم الكفرة الفجرة او يخص بايات تدل على اختصاص
العذاب بالكفار وبه قال مقاتل والمرجحة هذا جواب اخر
بان الايات المذكورة معارضة بالايات الدالة على الوعد
بالثواب بخ قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ويخزي
الذين احسنوا بالحسني وقوله هل جزاء الاحسن الا
الاحسن وهو عندهم يتاخر استحقاق العقاب فضلا عن
كونه مخالفا في العقوبة فلا تكون تلك الايات عامة متناو
له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالايات الدالة
على اختصاص العذاب بالكفار بخ قوله تعالى انا قد اوحينا
اليك ان العذاب علي من كذب وتولي وقوله ان الخزي
اليوم والسوء علي الكافرين وقوله كلما اقي فيها فوج عالم

فرضتها

فرضتها المياتكم نذير واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا
بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب
المرجعية عملا بظاهر هذه الايات لكنها تخصها بالعذاب
المربود بها بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق
وقال اصحابنا الثواب فضل وعده فيفي اذ الخلف نقص
والعقاب عدل وعده والعفو فضل اي وقال اصحابنا
الثواب فضل من الله تعالى وعده فيفي به من غير
وهو به عليه لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه
وقالوا العقاب عدل وله العفو عنه لانه فضل ولا يحد
الخلف في الوعد نقصا بل يرجع به عند العقل ويخلف
الكافر اجماعا وتناهي القوة الجسمانية مم ودوام الالم
لا يتاخر الحياة اذ لا يشترط البنية والاعتدال او يخلق فيه
قوة كالسندل اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في
النار ابدان وانكره طائفة خارجة عن الملة الاسلامية
لوجوه اعدوها ان القوة الجسمانية كما تقوم متناهية
في العدة والمدة فلا بد من فناها فاذا فئت قوة الحياة
وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور
عذاب والجواب منع تناسلها وقد مروا بتاينها ان دوام
الالم مع بقا الحياة فخرج عن قضية العقل والجواب
ان هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المسراج
في الحياة ونحن لا نقول به بل الحياة تخلق الله تعالى

وقد خلقها دائما ابد او يخلق في المي قوة لا تخرب معها بنية
بالنار مع كونه متا ذيا بها كما خلقها في السمندل وهو
حيوان ماواه النار وثالثها ان النار يجب افناؤها
الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال بالافرة الي
عدمها وتفتت الاجزاء فلا تبقى الحياة والجواب ما اشأ
اليه بقوله **وفنا الرطوبة غير واجب او يبطل** يعني ان فناء
الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله اياها
بقدرته وقد لا يغيرها او يغيرها ويخلق بدلها مثلها
وكذا المباليغ في اجتهاده خلافا للجماع والحق ابي وكذا
يخلد الكافر المباليغ في اجتهاده اذا نظر ولم يهتد للاسلام
خلافا للجماع وعبد الله بن الحسن العنبري فانها قالا
ما ذكرناه من دوام العقاب انما هو في حق الكافر المعاند
والمقصر واما المباليغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم
يلج له دلائل الحق فعذوره وعذابه منقطع وكيف
يكلف بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف
يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله **ولا يخلد غيره لقوله**
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقال عليه السلام
من قال لا اله الا الله دخل الجنة واستحقاقه للعقاب
ومنافاة للثواب ممنوعان فبطل الابطال كجمهور المعتزلة
او بقدره كابي علي ابي ولا يخلد غير الكافر في النار لقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وحديث الخرج من

النار

٢٤١
النار من قال لا اله الا الله ومن معناه كثير وقد بني المعتزلة
علي استحقاق العقاب ومنافاة للثواب ابطال الطاعات
بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا
بكسيرة واحدة يحبط جميع الطاعات وقال ابو علي الجبائي
يحبط من الطاعات السابقة بقدر المعاصي من غير
ان ينقص من المعاصي شي اصلا **وبالموازنة كالبينة والا**
وهذا مع عدم ابعاد المفلوب غالبا اي وقال ابن الجبائي
ابوها ثم بدل يوازن بين طاعته ومعصيته فايها رجع
اصبط الاخر وهو باطل لان كل واحد من الاستحقاقين
لو ابطال الاخر فاما ما فيكون الشيء موجودا حال كونه
معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الاخر فيلزم
عدمهما معا حال وجودهما معا ولا معادل يتقدم
احدهما فيبطل الاخر ثم يكر الاخر عليه فيفليه وان
باطل لانه كان قاصرا عن الفلية قبل حتي صار مفلوبا
فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مفلوبا **واتفقوا على**
انه لا يتساوي الثواب والعقاب والا انتقيا اي اتفق
المعتزلة والمراد الجبائيان واتباهما علي انه لا يتساوي
الثواب والعقاب اي لا يتساوي الطاعات والزلات
والا تساقطا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانما محال
فالجبائي عقلا وابنه سمعا اي فعند الجبائي عقلا لان
ابطال كل منهما للاخر اما معا وعلي التناقض وكلاهما

محال وعند أبي هاشم للاجماع علي ان لا يخرج للمكلف عنها
 بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود
 في احدهما ولا يتصور وقوع اهل الخلود مع التساوي
 في الموجب وقد يثاب وجهته راجحة اذ الحسنة بعشر امثالا
 وسبعماية وبضاعة اي والجواب لم لا يجوز علي تقدير
 تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب بما مر من ان
 جانب الثواب ارجح فان الحسنة بعشر امثالها والسيدة
 لا تجزي الا بمثلها وقوله وسبعماية اشار بما في اية كمثل
 حبة انبت سبع سنابل وقوله والله يضعف لمن يشا
 وعموم الرحمة وخصوص الغضب ظاهر والله اعلم وهو
 عفو بالاجماع فللكبار قبل التوبة خلافا للمعتزلة او
 اذ غيره يجب عقابه او تمتنع عندهم وقوله يغفر ما دون
 ذلك لمن يشاء ان الله يغفر الذنوب جميعا ويعفو عن كثير
 ان ربك لذو مغفرة للناس علي ظلمهم الاجماع علي انه
 تعالى عفو فقلت المعتزلة عن الصفاير قبل التوبة وعن
 الكبارير بعدها وقال جمهور اصحابنا يعفو عن بعض
 الكبارير مطلقا ويعذب ببعضها وقال كثير منهم لا تقطع
 بعفوه عن الكبارير بل التوبة بل يجوز استدراك الجهو
 بوجهين الاول ان العفو من لا يعذب علي الذنب مع
 استحقاق العذاب والثاني الايات الدالة علي العفو
 عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى ويغفر ما دون
 ذلك

ذلك لمن يشا وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله
 وان ربك لذو مغفرة للناس علي ظلمهم الي غير ذلك من
 الايات والشفاعة لهم للمحدثين ولا يستغفر لذنبك وللمؤمنين
 اجمع الاممة علي ثبوت اصل الشفاعة المقبولة لنبينا
 محمد صلي الله عليه وسلم ولكن هي عندنا لا اهل
 الكبارير من الاممة لقوله عليه الصلاة والسلام شفاعة
 لا اهل الكبارير من اممي ولقوله تعالى واستغفر لذنبك
 وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنوب المؤمنين وطلب
 المغفرة شفاعة وقالوا لزيادة الثواب للآخري بنفس
 عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة ولا عموم له اعيانا واما
 اي وقال المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لذرة العتق
 لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
 ولا تقبل منها شفاعة وقوله ولا تنفعها شفاعة وهو
 عام في شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم له
 في الاعيان لان الضير لقوم معينين هم اليهود فلا
 يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان
 ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا
 يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت والتوبة ندم علي
 معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود
 الي مثله اذا قدر يعني ان التوبة هي الندم علي
 معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود

اليها اذا قدر عليها لان من سلب القدرة اذا عزم على الترك لم
يكن توبة وفيه بحث لان توبة الميوسب صحيحة عند غير
ابي هاشم كما يفهم من قوله **ومنعها ابو هاشم في الزاني الميوسب**
ونقض بمرضى مخيف اي منع ابو هاشم توبة الزاني الذي
زني ثم حجب وقال غيره تصح بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة
تقدير القدرة وينقض ما قاله ابو هاشم بتوبة في مرض
مخيف فقد نقل الامري الاجماع على قبولها مع انها
بالجماء الخوف لا باختياره كالإيمان عند التائب قال السيد
فانه غير مقبول اجماعا **ولا يجب الخروج عن المظلمة وان**
لا يباود وان يستديم الندم خلافا للمعتزلة اي لا يجب
عندنا في صحة التوبة رد المظالم والخروج عنها برد المال او
الاستبراء عنه او الاعتذار الى المقتاب واسترضائه ونحو
ذلك وانما هو واجب برأسه لا مدخل له في الندم على
ذنب اخر وكذا لا يجب ان لا يباود وان يستديم الندم في
جميع الازمنة لانه من المخرج ولا يستصحب كما هو من
النائم وخالف المعتزلة فشرطوا فيها الامور الثلاثة وهي
عندنا غير واجبة **وفي الوقتة والمفصلة خلافا** اي
وللمعتزلة في التوبة الوقتة مثلا ان لا يذنب سنة وفي
التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنى دون الخمر خلافا
مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب
جميعا اذا لا يجب عمومها **واوجبوا على الله قبولها** يعني

ان

٢٤٢
ان المعتزلة اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم
الفاقد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب
مجازاته عليها **والظاهر انها طاعة** **للامر** اختلف في كون
التوبة طاعة قال الامري الظاهر ان التوبة طاعة
واجبة فيثاب عليها لانها ما مور بها وتوبوا الى الله
جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر ظاهر في
الوجوب لكنه غير قاطع لاحتماله الرخصة والاذن ودفع
القنوط **وعذاب القبر** **حق النار** **يعرضون عليها عذابا**
وعشيا **ويوم تقوم الساعة** **امتنا اثنتان** **واحييتنا**
اثنتين يعني ان عذاب القبر حق عندنا اتفق عليه سلف
الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره
مطلقا زار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من
المعتزلة وانكر الجبالي وابنه تسمية الملكين منكرا ونكرا
واحتج اصحابنا بقوله تعالى النار يعرضون عليها عذابا
ثم عطف ويوم تقوم الساعة فعلم انه غيره والاية
واردة في حق الموتى ويقول تعالى امتنا اثنتان هـ
واحييتنا اثنتين فهو الامانة قبل مزار القبور ثم الا
في القبر ثم الامانة فيه ايضا ثم الالهيا للمشر هذا هو
الشايح المستفيض عند اهل التفسير ومن قال بالالهيا
فيه قال بالمسئلة والعذاب **واما لا يذوقون فيها الموت**
الا الموتة الاولى فلا هل الجنة اي فيها فلا ينقطع نفيمهم

ابن واما ما احتج به الخصم المنكر من قوله تعالى لا يذوقون
الآية بانهم لو اصابوا في القبر لذاقوا موتتين فان ذلك لا
الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة
الموت في الجنة فلا يتقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا
بالموت قال في المواقف والا الموتة الاولى للجسد لا
للوعدة بخوان الانسان في خسر وليس فيها نفي تعدد
الموت وكذا سائر السميات مما اخبر به الصادق وهو
ممكن اي وكذا كل ما جاء به الشرع من الصراط والميزان
والحساب وقرارة الكتب والموضو وشهادة الاعضاء كله
حق بلا تاويل عند اكثر الامة والعدة في اثباتها امكا
في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع
اخبار الصادق عنها صلى الله عليه وسلم والايان لغة
التصديق وشرعا تصديق الرسول فيما علم مجيبه به
ضرورة لا فترانه بالعمل الصالح وصدقه بنو كعب في قلوبهم
الايان يعني ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا
وفي الشرع التصديق للرسول فيما علم مجيبه به ضرورة
ومجيبه مقرونا بالعمل الصالح دل على التخيير بقوله تعالى
امنوا وعملوا الصالحات كما قرن بضد العمل الصالح بخو
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فثبت الايمان مع
وجهود القتال ويدل على ان محله القلب بخو قوله تعالى
كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان واذا ثبت
انه

٢٤٤
انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي
من ضرورة المعرفة الكرامية الكلمتان تواتر القناعة
بهما اي وقال الكرامية الايمان هو كلمتا الشهادة تواتر
الاكتفاء بهما والقناعة ويلزمهم كفر من منعه عنها مانع
اي واذا كانت هذه حقيقة الايمان فمن معه مانع من
خبره ولم يجره يلزمهم ان يكون كافرا **المعتزلة وبعض الخوارج**
الاعمال ذهب قوم الي ان الايمان اعمال الجوارح فقال
الخوارج والعلاف وعبد الجبار هو الطاعات باسرها فرضا
وتقلا وقال الجبائي وابنه والثر المعتزلة البصرية هو
الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل
واكثر السلف الثلاثة لقوله الايمان بضع وسبعون شعبة
والمراد شعبه قطعا عبارة المواقف وشرحه وقال السلف
اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر اي المحدثون كلهم
انه مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنات
واقرار باللسان وعمل بالاركان ثم قال احتج الاخرون
القايلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقايلون
بان مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها امانة الاذي عن الطريف الجواب
ان المراد شعب الايمان قطعا لانفس الايمان فان امانة
الاذي عن الطريف ليس داخلها في اصل الايمان حتي يكون

فاقره غير مومن بالاجماع وهل يزيد وينقص قيل فرع ذلك
والحق ولو التصديق لتفاوتته قوة وتفصيلا وعليه
النصوص اختلف هل يزيد الايمان وينقص قال الفخر
 الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير
 الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلها لان الواجب
 هو اليقين وان لا يقبل التفاوت وان قلنا هو الاعمال
 وحدها او مع التصديق فيقبلها والحق ان التصديق
 يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات وهو القوة والضعف
 وبحسب المتعلق وهو التصديق التفصيلي في افراد ما
 علم مجيبه به فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به
 كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزا
 من الايمان به ولا شك ان التصديقات التفصيلية
 تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص دالة على قبول
 الايمان للزيادة والنقصان فبالوجه الاول نحو ولكن
 ليطين قلبي وبالثاني نحو واذا تليت عليهم اياته زادتهم
 ايمانا **والكفر خلافة** يعني ان الكفر خلافا للايمان فهو عند
 عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيبه به ضرورة
 وهو عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان **وقال الخوارزمي**
 كل معصية والمعزلة ما دل على الجمل بالله ورسوله والا
 فينقسم الي ما يخرج الي منزلة بين الامرتين كالزنا وعنده
 كشف العورة اية وقالت الخوارزمي كل معصية كفر وقد

ابطلناه

ابطلناه وقالت المعزلة المعاصي اقسام ثلاثة منها ما يدل
 على الله بالله ورسوله كالتقار المصيف في القاذورات
 والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو كفر ومنها ما لا يدل
 على ذلك وهو قسمان قسم يخرج متركبه الي منزلة بين
 المنزلتين فلا يحكم علي صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف
 به من اعمال صالحة ولا بالايان لايها منه عدم التصديق
 ويعبر عنها بالكباير ومنها ما لا يخرج ككشف العورة
 والسفم ويسمي بالصفايير ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا
 بالفسق بل بالايان ثم **الامامة قيل رياسة عامة في الدين**
والدنيا وترد النبوة في خلافة الرسول في اقامة الدين
بحيث يجب اتباعه علي كافة الامة اي قال قوم من اصحاب
 الامامة رياسة في امور الدين والدنيا فخرج بالعموم
 كالتاضي وغيره ونقص هذا التعريف بالنبوة والاولي ان
 يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ جوهرة
 الملة بحيث يجب اتباعه علي كافة الامة وبهذا القيد
 الاخير يخرج من منصبه الامام في ناحية كالتاضي مثلا
 ويخرج المجتهد فانما يجب اتباعه علي من قلده خاصة
 ويخرج الامر بالمعروف ايضا **ويجب النصب سماعا لانه دفع**
ضرر مظنون فيجب اجماعا وضرر مطلق وضرر مرجوح اي ويجب
 نصب الامام سماعا لتواتر اجماع المسلمين في الصدر
 الاول بعد وفاته صلى الله عليه وسلم علي امتناع ظهور

عامة

الوقت عن خليفة وامام حتي قال ابو بكر رضي الله تعالى
عنه في خطبته المشهورة حين وفاته صلى الله عليه
وسلم الا ان محمدا قدماته ولا بول هذا الدين ممن يقوم
به فبادر الكل الي قبوله وتزكوا له اهم الاشياء وهو قد
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان من نصب الامام
ايضا دفع ضرر مظنون وهو واجب علي العباد اذا قدروا
عليه لهما عاوان كان فيه اضرارا ايضا لعدم وجوب
عصيته ويخو ذلك فان الاضرارا اللازمة من ترك نصبه اكثر
بكثير ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب والمعتزلة
والزيدية عقلا لانه مقطوع الاصل ومنع الكبرى اي
وقالت المعتزلة والزيدية يجب نصب الامام عقلا لان
اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا وكذا المضرة المظنونة
يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزايات المظنونة المندرجة
تحت اصل قطع الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا
مثل تعرف الانسان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان
هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقتضي بوجوب
اجتنابه والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخوابة
بل هي لا تستفاد الا من الشرع **والامامية والاسماعيلية**
علي الله لانه لطف وان سلم فبظاهرها اي وقالت
الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام عليا بل علي
اسم سبحانه لانه لطف لكون العبد معه اقرب الي الطاعة

وابعد

ان

وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب
بقدر منع وجوب اللطف انما يحصل اللطف بامام ظاهر قاهر
وانتم لا توجبونه عليه **والا لزم كونه تعالى كما في هذا**
الزمان فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي
ليس بلطف والذي هو لطف لا توجبونه عليه **والا لزم**
كونه تعالى في زمانا تاركا للواجب وهو محال قال
في المواقف **الا ان الامامية اوجبوه لحفظ قوانين**
الشرع والاسماعيلية ليكون معرفا لله ولم يوجب الخوار
لانه يثير الفتنة اي وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام
اصلا وانما هو من الجزايات لان نصبه يثير الفتنة
لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص
وصلاحيته لها دون الاخر فيقع التشاجر يشهد به التبر
ومنهم من فصل بين حال الامن والفتنة على مذهبي
اي ومن الخوارج من فصل فقال بعضهم كهشام القسبي
واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم
كابي بكر الاصم وتابعيه بالعكس يجب عند الفتنة دون
الامن **ويندفع بتقديم الاعلم فالاورع فالاسن** اي
يندفع ما قاله الخوارج بانه يجب عندنا تقديم الاعلم
فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسن وبذلك
تندفع الفتنة والتخالف واما المفصلون منهم فقالوا
تارة هو حال الامن لا حاجة اليه وتارة هو حال الفتنة

يزيدها واهلها مجتهد في الاصول والفروع ذو رأي شجاع
 شروط الامامة ان يكون مستحقها مجتهدا في الاصول
 والفروع ليقوم بامور الدين ذات رأي وبصيرة بتدبير
 الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم
 بامور الملك شجاعا قوي القلب ليقوي على الذب عن
 الجوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك
وقيل لا يشترط لانه لم يوجد اية وقيل لا يشترط في
الامامة ما ذكر من الصفات الثلاثة لانها لم توجد
الا في مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب
فاقدتها فيكون اشتراطها عبثا لتحقيق الامامة بدونها
 او يجب نصب واجدها فيكون تكليفها بالاطلاق او لا
 يجب لا هذا ولا ذاك ويكون اشتراطها مستلزما للمفاسد
 التي يمكن دفعها بنصب فاقدتها فلا تكون هذه الاوصاف
 معتبرة فيها **نعم عدل عقل بالغ ذكرها اجماعا قرشي للحديث**
اجمعوا عليه اي نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا
 يجوز عاقلا ليصلح للترقيات الشرعية والملكية بالاعا
 لقصور عقل الصبي ذكرنا ان النساء ناقصات عقل ودين
 هن الاثلاث تشغله خدمة السيد ولئلا يتفرق بينه وبين
 لقوله صلى الله عليه وسلم الامية من قرشي ثم ان
 الصمابة عملوا بمضون هذا الحديث واجمعوا عليه فصار
 دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية ومنهم

الخوارج

الخوارج والمعتزلة لقوله السمع والطاعة ولو عبداه شيئا
 يعني ان القرشية اشتراطها الاشاعة ومنع شرطها الخوارج
 والمعتزلة محتجين بقوله صلى الله عليه وسلم السمع والطاعة
 ولو عبداه شيئا فانه يدل على ان الامام قد
 لا يكون قرشيا واجيب بانه فيمن جعله الامام اميرا
 ولغظ المواقف منعه الخوارج وببعض المعتزلة وقال
 الشارح اشتراطها الاشاعة والحياء **يان ولا تشترط الهاتمة**
خلاف الشيعة ولا العلم بجميع مسایل الدين للامامية
ولا المعينات للفلاة بخلافه ابي بكر ولا يجب له ما ذكر اتفاقا
 يعني ان الشيعة شرطوا ان يكون هاشميا والامامية
 شرطوا ان يكون عابدا بجميع مسایل الدين اصولها
 وفروعها بالعدل بالقوة والغلاة شرطوا ظهور المعجزة
 على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة وعصيته
 ويرد ذلك خلافا ابي بكر من كونه اماما حقا من دون
 شرط ما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع
 والاخرين لا يبيح له اجماعا قاله السيد ولم يشترط
 الاشاعة شيئا من ذلك **ولا العصمة لذكور وشرطها الاما**
والاسماعيلية اذ الحاجة كتعليم او لجواز الجهل ابي ولا
 بشرط لها العصمة لان ابا بكر ايضا لا يجب عصمة اتفاقا
 مع ثبوت خلافته وشرطها الامامية والاسماعيلية
 لوجهين الاول ان الحاجة للامام اما لتعليم الناس

مبية
الخطا

ولو جاز بهله وعدم عصيته لم يغدر تعليمه اليقين واما الجواز
الخطا على غيره في الاحكام فلو جاز الخطا عليه ايضا لم يحصل
الفرض منه بل احتاج الي امام اخر وتسلسل **ومنع** اي ومنع
كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدمت دفع الضرر **وللآيات**
عنه **الظاهر** اي والثاني من الوجهين قوله تعالى في
جواب ابراهيم لا ينال عهدي الظالمين حين طلب الامامة
لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة **وانما**
توجب العدالة اي انما توجب الامامة العدالة لا العفة
فليس الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية
مسقط للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح **وانما ثبت**
بالنص ولو من السابق بالاجماع اتفاقا **وبالبيعة مع**
الاستيلاء ومنها الشيعة يعني ان الامامة انما تثبت
بالنص من الرسول صلى الله عليه وسلم ومن الامام
السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد
عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من
الزيدية ومنها الشيعة اي اكثرهم قالوا لا طريق الي النص
وهي علامة لنياية الله ورسوله نصباها فلا يرد انهم
لا تصرف لهم في الغير كالتشاهد والحاكم لم يتج على عدم انعقاد
بالبيعة بوجوه الاول الامامة نياية الله والرسول
فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ يصير نيايا
عن هؤلاء القاديين لا عن الله ورسوله والجواب ما

ذكره

بلغ

ذكره المصنف انها دليل لنياية الله ورسوله نصباها عملا
لحكمها بتلك النياية كعلامات ساير الاحكام والثاني لا تصرف
لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلم واختيارهم حجة على
من عداهم والجواب انه لا يرد حيث كانت اماره وعلامة
اذ تصير بيعتهم حجة وايضا فينتقض ما ذكره بالشاهد
والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على
حكم الله الذي يجب اتباعه وان كانا لا تصرف لهما في المشهور
عليه والمعلوم عليه **ومنع عدم انعقاد القضاء بها سيما عند**
عدم الامام واذا قدم الافضل فلا فتنة اشار الي منع الوجه
الثالث وهو ان القضاء من غيري ولا ينفقد بالبيعة
فكيف تنعقد بها الامامة العظمى والجواب لا نسلم عدم
انعقاد القضاء والحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم
فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا
المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة
تخصيلا للمصالح المنيطة به وذكرا للمناسد المتوقعة
دونه القضاء والرابع ان ثبوت الامامة بالبيعة يودي
الي الفتنة اذ يربما يبايع اقوام على ائمة في بلد واحد
او بلاد متعددة ويديم كل منهم ان الامام الذي اختار
اولي من غيره فيؤدي الي الفتنة ويعود نفعه ضرا
وجوابه انه اذا قدم الافضل فلا فتنة وقال السيد
جوابه ما مر من ان ضرر تركه اكثر من ضرر نصبه **وقال**

الزيدية يخرج فاطموا عالم بالسيف فيتعدد الامام بعد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه خلافا للشيعة
 لعدم النص الجلي والاتواتر المواقف قالت الجارية ردية من
 الزيدية الامامة شورى من اولاد الحسن والحسين فكل
 فاطمي خرج بالسيف داعيا الي الحق وكان عالما بامور
 الدين شجاعا فهو امام يجب طاعته فلذلك جوزوا تعدد
 الائمة في حقه متضايق الاقطار هو خلاف الاجماع
 والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر
 رضي الله عنه خلافا للشيعة فانهم قالوا علي كرم الله
 واستدل اصحابنا بان طريقه اما النص والاجماع بالبيعة
 اما النص فلم يوجد ولو وجد لتواتر ومنع به كما منع
 الانصار باحاد والاجماع علي غيره اتفاقا وقضي عادة
 الرسول صلى الله عليه وسلم بالنص كعلي المدينة ولزوم
 والسفينة حتي علم ادا اب الاستيلاء اي لو وجد نص جلي
 علي امامة علي يمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر
 الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قرين مع كونه
 خيرا واحدا فطاعوه وتركوا الامامة لاجله وقدر في
 انه العباس قال لعل امر يدركنا ابا يعك حتي يقول لنا
 بايع عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يحكم ابن عمه
 فلا يختلف فيك اثنان والزير مع شجاعته كان معه حتي
 قيل انه سل السيف وقال لا ارضي بخلافة ابي بكر وقال ابو

سفيان

سفيان ارضيت يا بني عبد مناف ان ياتي عليكم تيمم والله
 لا ملأ ان الوادي قتيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة
 ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير قد نعم ابو بكر بما مر
 من قوله عليه السلام الائمة من قرين ولو كان علي
 امامة علي نص جلي لا طروقة قطعا ومنع ايضا الاجماع
 علي غيره اتفاقا واما ما زعموه من انه لم يوليه صلى الله
 عليه وسلم شيئا في حال حياته فغير مسلم بل امره علي
 الحج سنة تسع وامره بالصلاة بالناس في مرضه
 وانما اتبعه عليا في تلك السنة بعد فروجه من المدينة
 لان عادة العرب في اخذ العمود وبيدها ان يتولاه الرجل
 بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة
 الحج وقوله عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فمختلف
 والروايات الصحيحة متعاضدة علي ذلك وانه صلى الله
 وقالوا عادته صلى الله عليه وسلم تقضي بالنص فيه
 كما كان يستخلف علي المدينة عند نهوضه للفروقات
 لا يخل بذلك البتة فكيف يخل الائمة باجماع عند الغيبة
 الكبرى وايضا شفقته علي الامة معلومة حتي علم
 في امر فسيب كقضا الحاجة دقايق اذ ايه فكيف
 لا يعين لهم من يعلم حالهم به معاشا ومعادا والجواب
 انه تركه اذ علم ان الصمابة يقومون به والاجماع علي احد
 الثلاثة ولم ينار عاه معاوية وتنفيه العصمة والعادة امي

واما الاجماع فقد انعقد علي حقيقة امامة اهل الثلاثة
 ابي بكر وعلي والعباس ثم انهم لم يبازعوا ابا بكر ولولم يكن
 علي الحق لتنازعاه كما تنازع علي معاوية لان العادة
 تقضي بالمتنازعة في مثال ذلك ولان ترك المنازعة مع
 امكانها محل بالعصاة اذ هو معصية كبيرة توجب اثلا
 المعصاة والظواهر كما وليكم الله واية المباهلة وخبر
 الغدير والطير معارضة بخو ليستخلفكم الخلافة بعدي
 ثلاثون واقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ابي
 والظواهر كقوله تعالى انما وليكم الله الاية فالولي اما
 المتصرف او المحب والناصر تقليلا لا شرا ان والناصر غير
 مراد لعدم النعمة والمحبة في حق كل من المؤمنين
 قال تعالى بعضهم اوليا بعض فهو المتصرف والمتصرف في
 الامة هو الامام وقد اجمع ائمة السيرة علي ان المراد بالذين
 يقيمون الي قوله وهم الركون هو علي رضي الله عنه
 وكقوله فمن هاجك الاية وهي اية المباهلة لان المراد
 بقوله وانفسا علي ما دللت عليه الاخبار الصحيحة والروايات
 الثابتة انه دعا عليا الي ذلك المقام فانها معارضة
 بالنصوص الدالة علي امامة ابي بكر رضي الله عنه
 بخو قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
 ليستخلفنهم في الارض واقل الجمع ثلاثة وعقد الله حق
 ولم يوجب علي هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة

فهي

فهي التي وعد الله بها الناس وقوله صلى الله عليه وسلم
 الخلافة بعدي ثلاثون سنة وذلك دليل ظاهر علي خلافة
 الخلفاء الاربعة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا به
 بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز
 وثبتت به وبالاجماع الامامة لعمر وبنص ابي بكر لعثمان
 وعلي بالبيعة ابي وثبت اقتدوا بالذين من بعدي
 وكذا بالاجماع ايضا الامامة لعمر وثبتت ايضا بالنص
 من ابي بكر رضي الله عنهما وثبتت لعثمان وعلي بالبيعة
 والافضل ابي الاكثر ثوبا عند الله علي الترتيب يعني
 ان الافضلية مرجعها الي كثرة الثواب والكرامة عند
 الله وذلك يعود الي الاكساب للطاعات والاخلاص
 فيها وما يعود الي نصرته الاسلام وظايرهم في تقوية
 الدين وعند الشيعة علي ومجاهد يوه كفرة وفي مخالفيه
 خلاف هذا ظاهر ولهم في سوق الامامة بعده في اولاده
 شق فالحجج رودية تقول الامام بعده الحسن ثم الحسين
 ثم شوري من اولاده ومنهم من زعم ان الامام المستر
 هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ومنهم
 من زعم انه محمد بن القاسم صاحب الطالقان وان لم
 يقتل ومنهم من قال هو يحيى بن عمر المقتول بالكوفة
 والزيدية تقول بامامة زيد بن الحسن بن علي في
 وقته وامامة ابنه يحيى وقال بعضهم محمد بن الحنفية

محمد بن علي

والساقون يقولون ان طائفة من اولاد علي التي تنسب اليه بالحق
 وانما وسميت قالوا الي محمد الصادق واسم طائفة قالوا طائفة من
 حقه الي ابنه وان المستر وانما هو اولادهم والحمد لله
 صارت الي ابي بكر اولاده واسمها عليية الي ابنه اسمعيل والمباكية
 محمد بن اسمعيل والاسم عيسى واسم طائفة من اولاد علي بن ابي طالب

وقيل لا يجوز امامة المفضول لانه قبيح عقلا وقيل يجوز
اذ لعله اصلح وقيل لا امام لغير الفتنه اي منع قوم كالامامية
امامة المفضول مع وجود الفاضل لانه قبيح عقلا وجوزوا
اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعترف في ولاية كل امر
والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام ببلوازمه
ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف
وشرايطها اقوم وفصل قوم فقالوا نصب الافضل ان اثار
فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعيا لا يثقوا به
للفاضل بل للمفضول والاوجب **ويجب تعظيم الكل والكف**
عنهم لان الله اثني عليهم ورضي عنهم والرسول صلى الله عليه
وسلم احبهم دل عليه الكتاب والحديث وما اثرهم لا تنكروا لهم
والفتن مما مل يعني انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف
عن اللقدح فيهم لانه الله سبحانه وتعالى عظمهم واثني
عليهم في غير موضع لقوله تعالى والسابقون الاولون وقوله
والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين
معه اشد اراء علي الكفار وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين
الي غير ذلك من الايات الدالة على تعظيم قدرهم والرسول
صلى الله عليه وسلم قد احبهم واثني عليهم في احاديث
كثيرة ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على ما اثرهم وجدهم
في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرته الله وشجولهم
لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون

من المطاعين ومنعه تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم وراي
ذلك مجابا للامان وانكرها الرضاوية مكابرة ومنهم من
سكت عنها فان اراد انه لا يعنيه فلا بأس به والعريضة فظاوا
الفرقيين والواصلية اهدى الجهور انهم قتل عثمان ومجاهدوا
علي لاما منها يعني ان الرضاوية من المعترضة انكروا وقوع
الفتن بين الصحابة ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل
عثمان ووقعة جمل وصفين والمعتزلة بوقوعها منهم
من سكت عن الكلام فيها بتخفية او تصويب وهم طائفة
من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس
به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دما طهر الله عنها
ايدينا فلنظروا السنتا وان ارادوا اننا لا نفعل او قعت
اصلا فباطل لوقوعها قطعا وانت خير بان الشق الثاني
من الترديد يتلوه الاعتراف بوقوعها واقف القرية اصحاب
عمر وبن عبيد والواصلية اصحاب واصحاب عطاء علي رد
شهادة الفرقيين اما القرية فلاهم يرون فسق الجميع من
الفرقيين واما الرضاوية فلاهم يفسقون اهدى الفرقيين
لا بعينه فلا يعلم عدالة شي منها والذي عليه الجمهور
الامة هو ان المنطوي قتل عثمان ومجاهدوا علي لا نهما
امان فيكرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالفقيه
ابي بكر ذهب الي ان هذه التخطية لا تبلغ الي حد التفسيق
ومنهم من ذهب الي التفسيق كالشيعة وكثير من الاشاعرة

والامر بالمعروف والنهي عن المنكر الحرام من فروع
الكفايات وهو من الفروع عندنا يعني ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واجبه قوم ومنعه اخرون والحق انه تابع
لما مور به والمنهي عنه فيكون الامر بالمعروف واجبا والمنكر
مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا
ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن
الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا اظن كل طائفة انه
لم يتم به الاخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند
المعتزلة من الاصول وانما يجب اذا اظن القبول وانما لا يشتر
فتنة فلا تجس لقوله ولا تجسسوا ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة واسوة بالرسول اي ولا يجب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر الا بشرطين احدهما انه لا يصير موجبا
لشوران فتنة والالم يجب وكذا لا يجب اذا اظن انه لا يفضي
الي المقصود بل يستحب اظهار الشهاد بالاسلام وثانيهما
عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس لقوله تعالى
ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السمع في اظهار
الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها وقوله
صلي الله عليه وسلم من تشيع عورة اخيه تشيع الله عورته
ومن تشيع الله عورته فضحه علي روي الا شهاد الاولين
والاخرين وقوله عليه السلام من ابتلي بشي من هذه
القاذورات

القاذورات فليستر بستر الله فان من ابدي لنا صفحة عنقه
اقمنا عليه الحمد وايضا قد علم من سيرته صلي الله عليه وسلم
انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها
جعلنا الله ممن اتبع الهدى واهتدي به فدي انه ولي
التوفيق والهداية والحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين
والصلاة والسلام علي رسوله محمد سيد المرسلين والحمد
الطيبين وصحبه اجمعين قوله واهتدي به اي بالهدى والا
ان يكون المراد بالرسول صلي الله عليه وسلم وهو المناسب
لما في الواقع فان عبارة جعلنا الله ممن اتبع الهدى
واقتهدي برسوله الله واصحابه والصالحين من عباده
انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة
علي نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين قال مولف هذا
الشرح الفقير الي ربه المشفق من سوء كسبه وعظم ذنبه
عبد الرحمن بن عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي اخذ
الله بيده وتداركه برحمته وغفر ذنبه وعفا عنه بفضل
ومنته وكان الفراغ من تقييده في جوف ليلة الخميس
الثامن عشر من شعبان سنة ثمان وبعين والفرغنا
الله فيه ووقانا نصرة والحمد لله الذي هدانا لهذا وما
كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وصلي الله عليه سيدنا
محمد وعلي وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا طيبا مباركا فيه
من يلا جهيلا دايما بدوام ملك الله وحسبنا الله ونعم

الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والحمد لله رب
 العالمين وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب صبيحة يوم
 السبت المبارك افر يوم من شهر جمادى الثاني
 من شهر ٦٠ من الهجرة النبوية
 علي صاحبها افضل الصلاة وازكي
 السلام علي يد افر فلق الله
 الي الله الفقير ابراهيم السنو
 غفر الله ذنبه ولوالديه
 ومكت دعائه بالعمو
 والمغفرة امين
 والحمد لله
 رب العالمين
 م

بلغ مقابل علي يذراقم الاحرف الفقير الي
 رحمة ربه الولي ابو الحسن بن عمر بن علي
 المغربي التتويضي خادع العال بالارزاق الله
 تعالى على نسخة في مولف عفي عنه
 امير امير
 في رجب الفرد سنة ١١٦٠